نموذج ترخيص

أنا الطالب : محمد عبدالقادر عبد الرحمن ربابعة أمنح الجامعة الأردنية و / أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استغلال و / أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونية أو غير ذلك رسالة الدكتوراة المقدمة من قبلي وعنوانها:

مشروعية السلطة في الفكر القومي العربي المعاصر

نماذج مختارة

د. منيف الرزاز، و د. قسطنطين زريق، وزكي الارسوزي

وذلك لغايات البحث العلمي و / أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعات و / لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميع أو بعض ما رخصته لها.

إسم الطالب: محمد عبدالقادر عبد الرحمن ربابعة

التوقيع :

التاريخ: 19 /11/ 2013

مشروعية السلطة في الفكر القومي العربي المعاصر
نماذج مختارة
د. منيف الرزاز، و د. قسطنطين زريق، وزكي الارسوزي

إعداد
محمد عبدالقادر ربابعة

المشرف
الأستاذ الدكتور وليد عطاري

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على الدكتوراه في الفلسفة

كلية الدراسات العليا
الجامعة الأردنية

تشرين الأول، ٢٠١٣

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة (مشروعية السلطة في الفكر القومي العربي المعاصر، نماذج مختارة، د. منيف الرزاز، ود. قسطنطين زريق، وزكي الأرسوزي)
وأجيزت بتاريخ ٢٠١٣/١١/٣.

أعضاء لجنة المناقشة:

الدكتور وليد أحمد عطاري، مشرفاً ....
أستاذ – فلسفة

الدكتور سلمان فضيل البدور، عضواً ....
أستاذ – فلسفة

الدكتور عبدالله سالم النقرش، عضواً ....
أستاذ – علوم سياسية

الدكتور محمد خالد الشياب، عضواً ....
أستاذ مشارك – فلسفة
(جامعة الأميرة سمية للتكنولوجيا)

إهداء

إلى والدي / إلى والدتي الضاربين في الأرض جذورهم .. والشامخين كالتيجان فوق أكمام الزهر... شابوا كي نكبر ... وكبرنا بالعلم ونحن ننهل من قراطيس المعرفة.

إلى من ودع الحياة باكرا... أخي المرحوم بإذن ا عبدالسلام.

إلى زوجتي الغالية عايده، حباً ووفاء وعهداً...

إلى أولادي لجين الزهرة اليانعة وعبدالسلام وعبدالرحمن الذين أعلق عليهم أمالي وأمنياتي .

إلى سندي وتوأم روحي أخي العزيز رائد، وكل من أخواتي نهلة وغادا وايمان كل محبة وتقدير.

إلى أخي الانسان السفير الدكتور حمد صالح الدعيج ... صاحب النفس الطيبة الزكية

الشكر

أتقدم في هذا اللحظة من الأستاذ الدكتور وليد عطاري، أستاذي والمشـرف علـى هـذه الرسالة بجزيل الشكر وعظيم الامتنان على ما منحني من توجيهات وارشادات أفدت منها أيما فائدة.

وشكر خاص وكبير إلى الاستاذ الدكتور سلمان البدور المعلم والمربي الفاضل. وكل من أعضاء لجنة المناقشة على تفضلهم بمناقشة هذه الدراسة وعلى الملحوظات القيمة التي أجـزم أنها ستثري الرسالة.

شكر للأخ والصديق الدكتور ضرار بني ياسين على جهده ومشورته ...

شكر لأخي العزيز الدكتور يوسف بني ياسين على توجيهاته وملاحظاته القيمة....

- **فهرس المحتويات: (الرسالة/الأطروحة)**

مشروعية السلطة في الفكر القومي العربي المعاصر
نماذج مختارة : د. منيف الرزاز، و د. قسطنطين زريق، وزكي الأرسوزي

إعداد
الطالب محمد عبدالقادر ربابعة

المشرف
الاستاذ الدكتور وليد عطاري

ملخـــــــــص

تُعد المشروعية مفهوماً ومقومات، من المسائل اللامفكر فيها في الفكر القومي العربي المعاصر، في الوقت الذي احتلت فيه هذه المسألة مكانة بارزة في الفكر الغربي الحديث، وأخذت حقها في البحث والتفكير من نواحٍ فلسفية وقانونية وإمبريقية. وقد أتت هذه الدراسة بوصفها مساهمة في توضيح هذا المفهوم. ومحاولة بحثه فلسفياً وفكرياً في إطار الفكر العربي المعاصر.

وقد تبين من خلال الدراسة أن القول بمشروعية أي سلطة، يقتضي توافر عدد من الأسس، تتمثل بتوافر نظام حكم ديمقراطي أساسه المواطنة القانونية، ودستور ينص على الحريات والحقوق، وقانون ينظمها، ومجتمع مدني له مؤسساته من أحزاب سياسية ونقابات وجمعيات وجميع فئات الشعب، ولا معيار تقوم عليه سوى المواطنة.

أظهرت الدراسة أن المشروعية، أيضاً، صفة تُضاف إلى السلطة التي تتفق تصرفاتها ونشاطاتها مع العدالة، في إطار محدداتها القانونية والتشريعية، وتستند أساساً إلى رضا الشعب، كما أنها تتأثر قوة أو ضعفاً بمدى تحقق مستوى الرضا. ومن الممكن تصوّر احتمالات نظرية تفيد بإمكانية أن تكون هناك حكومة (سلطة) غير شرعية ابتداء، لكنها تتمتع بالمشروعية لاحقاً لوجود قبول وتأييد شعبي لها (أي بسبب أفعالها وسلوكها الذي يجد قبولاً شعبياً). وأيضاً قد يكون هناك سلطة تتمتع بالشرعية والمشروعية في آن معاً (جمعت بين شرعية العقد والقانون والدستور وبين مشروعية الرضا الشعبي بخصوص تصرفاتها وأفعالها).

لقد أتت هذه الدراسة محاولة لبحث مشروعية السلطة في الفكر القومي العربي المعاصر، من خلال أنموذج كتابات: زريق، والرزاز، والأرسوزي، علماً بأن هؤلاء الثلاثة لم يتناولوا في كتاباتهم مفهوم المشروعية بصورة مباشرة، ولكن كتاباتهم في الدولة ورؤيتهم لطبيعة هذه الدولة من حيث الأسس والمقومات التي تقوم عليها من قبيل: الحقوق، والحرية والعدالة، والسلطة والديمقراطية والمواطنة، أفادت هذا المعنى ومحدداته واشتراطاته، دون التطرق الى المفهوم نفسه. ولكن ما لا يقبل الجدل من الناحية النظرية، أن هذه الحقول التي بحثوها وتطرقوا إليها وجلّها مباحث في الفلسفة السياسية، ذات

صلة وثيقة بموضوع المشروعية وعلاقتها بالسلطة. إن لم تكن هي الأسس النظرية التي تبنى عليها كل مشروعية.

فالدولة العربية المنشودة، وإن قامت وفق رؤية أحد المفكرين الثلاثة: الرزاز، أو الأرسوزي، أو زريق أو بمجموعهم، فإنه لا أحد يستطيع أن ينكر أو ينفي حضور المشروعية عن موضوع السلطة في فكر كل منهم، لأن الدولة العربية المنشودة عندهم، تتمتع بكل ما يمكن أن تطلق عليها من صفات: العدالة، والديمقراطية، والمساواة، والحرية، والمواطنة، والمؤسسات. فكيف إذا نظر إلى فكر هؤلاء بكليته وشموليته حول السلطة / الدولة، فإن النتيجة ستكون حتماً أنموذج دولة وسلطة ذات مشروعية. لأنها تقوم على عناصر فكرية وأخرى مؤسساتية.

وقد تبين أن المشروعية تتطور وتتبدل، فهي إذن قابلة للنمو والتطور وكذلك للضعف والتلاشي، وليست شيئاً جامداً أو مكتملاً وناجزاً. كما وتُعد إرادة الشعب هي الحكم والفيصل أولاً وأخيراً. فأي إخلال من السلطة بشروط العقد، يضعف من مشروعيتها.

إن السلطة تقترب أو تبتعد عن مشروعيتها، بقدر قربها أو بعدها من القدرة على تحقيق الرضا والقبول الاجتماعي، وضمان استمرارهما. فأي خلل في التطبيق والممارسة سواء بالمنظومة ككل، أو في جزء منها، يشكل عيباً في المشروعية. ويقاس هذا الرضا من خلال الفرد ورأيه، والأحزاب والمعارضة، والنقابات ومجمل مؤسسات المجتمع المدني.

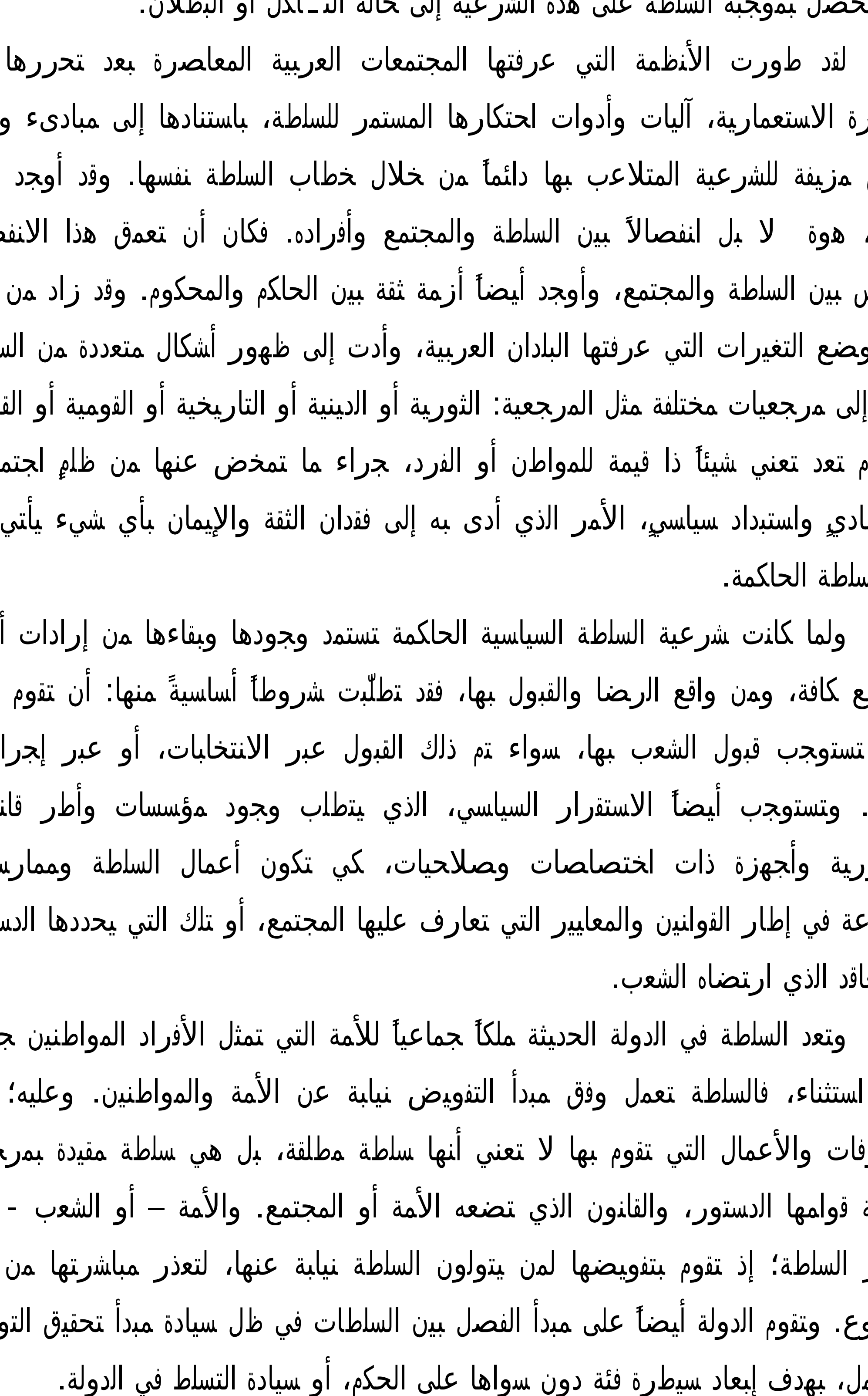
مقدمة

تُعد مسألة الدولة وما يتصل بها من مفاهيم فلسفية نظرية مثل: السلطة والسيادة والشرعية والمشروعية، والعلاقة بين كل من الدولة والفرد والمجتمع، موضوعاً ينطوي على أهمية كبيرة. وقد شغلت جانباً مهماً في كلٍ من الفكر السياسي والفلسفة السياسية، وحازت على اهتمامات المفكرين، وبخاصة في الغرب، على أساسٍ هدفه التأصيل فلسفياً وقانونياً لفكرة الدولة الحديثة، وتبيان ُأسس شرعيتها ومشروعيتها في سلطتها وسيادتها العامة على حد سواء.

لا شك في أن الدولة وما ارتبط بها من مفاهيم وقضايا تُعد إشكالية ذات شأنٍ في الفكر العربي المعاصر، كما أنها تشكل من زاوية معينة أحد أبرز التحديات الفكرية التي تتطلب من الباحثين التعامل معها، لذلك من الضروري أن تنصب البحوث على تفكيك وتحليل المفاهيم والمعوقات التي تشكل الأساس في عملية إجلاء مواطن اللبس والغموض المعرفي، وبخاصة إذا علمنا أن مجتمعاتنا العربية المعاصرة عانت – ولا تزال – من نتائج العلاقة المأزومة وغير الواضحة بينها وبين السلطة في دولها، في الوقت الذي تكرس فيه أصول الاستبداد في الحكم، واستمرت السلطة فيها قائمة على مرجعيات متضاربة ومتداخلة يتم التلاعب إيديولوجياً بها كيفما اتفق، في محاولة منها لإضفاء مشروعية من نوع ما عليها، ليس للمواطنين والأفراد فيها أي دور، ولا أي علاقة، أو أنهم يمثلون طرفاً مشاركاً حقيقياً، بل إنهم أصبحوا مع هذا الشكل من الدولة بمثابة رعايا وأفراد تُنزع عنهم صفة المواطنة، ومغيبين عن أي قضايا أو أمور تهمهم هم أولاً، وتهم الدولة والمجتمع، واختزلت الدولة في فئة من الأفراد والنخب القابضين على زمام السلطة، وينتجون مشروعية سلطتهم، وفق ما يرونه مناسباً أو جديراً باستمرار هذه السلطة.

وتُعد مشروعية السلطة، أو بتعبير آخر الشرعية السياسية، وجهة نظر تحدد الأسس التي ينبغي أن تكون عليها هذه السلطة المتمثلة للشرعية، والتي تكمن في قبول الأغلبية من الأفراد في المجتمع، بالحكم القائم وممارسته للسلطة على المواطنين، بما فيها حق اللجوء إلى القوة إن اقتضى الأمر ذلك، أو ما يدعى بالعنف الشرعي المنوط بالدولة فقط.

ويتضح الاعتراف بشرعية السلطة من خلال قبول المحكومين لها ولقراراتها وفق قناعاتهم الشخصية، وليس بالإذعان السلطوي أو القهري؛ إذ إن هذا الاعتراف والقبول يمثلان جوهر الشرعية. ولكن الشرعية لا تستلزم القبول المطلق بالسلطة، لأنها ليست موقفاً نهائياً، بل هي ذات طبيعة تطورية ومتغيرة تتجدد باستمرار، وعلى السلطة الحاكمة صونها دوماً، بغرض



إدامتها، فضلاً عن تقديمها الضمانات الضرورية لاستمرار هذه الشرعية، وإلاّ تعرض العقد الذي تحصل بموجبه السلطة على هذه الشرعية إلى حالة التـآكل أو البطلان.

لقد طورت الأنظمة التي عرفتها المجتمعات العربية المعاصرة بعد تحررها من السيطرة الاستعمارية، آليات وأدوات احتكارها المستمر للسلطة، باستنادها إلى مبادىء واهية وأسس مزيفة للشرعية المتلاعب بها دائماً من خلال خطاب السلطة نفسها. وقد أوجد هذا، بدوره، هوة لا بل انفصالاً بين السلطة والمجتمع وأفراده. فكان أن تعمق هذا الانفصال وتكرس بين السلطة والمجتمع، وأوجد أيضاً أزمة ثقة بين الحاكم والمحكوم. وقد زاد من حدة هذا الوضع التغيرات التي عرفتها البلدان العربية، وأدت إلى ظهور أشكال متعددة من السلطة تستند إلى مرجعيات مختلفة مثل المرجعية: الثورية أو الدينية أو التاريخية أو القومية أو القبلية، التي لم تعد تعني شيئاً ذا قيمة للمواطن أو الفرد، جراء ما تمخض عنها من ظلمٍ اجتماعيٍ واقتصاديٍ واستبداد سياسيٍ، الأمر الذي أدى به إلى فقدان الثقة والإيمان بأي شيء يأتي من تلك السلطة الحاكمة.

ولما كانت شرعية السلطة السياسية الحاكمة تستمد وجودها وبقاءها من إرادات أفراد المجتمع كافة، ومن واقع الرضا والقبول بها، فقد تطلّبت شروطاً أساسيةً منها: أن تقوم على أسس تستوجب قبول الشعب بها، سواء تم ذلك القبول عبر الانتخابات، أو عبر إجراءات أخرى. وتستوجب أيضاً الاستقرار السياسي، الذي يتطلب وجود مؤسسات وأطر قانونية ودستورية وأجهزة ذات اختصاصات وصلاحيات، كي تكون أعمال السلطة وممارساتها مشروعة في إطار القوانين والمعايير التي تعارف عليها المجتمع، أو تلك التي يحددها الدستور أو التعاقد الذي ارتضاه الشعب.

وتعد السلطة في الدولة الحديثة ملكاً جماعياً للأمة التي تمثل الأفراد المواطنين جميعاً بدون استثناء، فالسلطة تعمل وفق مبدأ التفويض نيابة عن الأمة والمواطنين. وعليه؛ فإن التصرفات والأعمال التي تقوم بها لا تعني أنها سلطة مطلقة، بل هي سلطة مقيدة بمرجعية أساسية قوامها الدستور، والقانون الذي تضعه الأمة أو المجتمع. والأمة – أو الشعب - هي مصدر السلطة؛ إذ تقوم بتفويضها لمن يتولون السلطة نيابة عنها، لتعذر مباشرتها من قبل المجموع. وتقوم الدولة أيضاً على مبدأ الفصل بين السلطات في ظل سيادة مبدأ تحقيق التوازن والتكامل، بهدف إبعاد سيطرة فئة دون سواها على الحكم، أو سيادة التسلط في الدولة.

وبغض النظر عن شكل الدولة، فإن ذلك لا يغيير من مضمونها السياسي باعتبارها دولة تقوم سلطتها على قواعد عصرية، دستورية مقيدة، تتعلق بالسيادة، ولكنها لا تمس

السلطات التنفيذية أو التشريعية. فالحكومات البرلمانية تعود فيها سلطة التشريع الى المجالس النيابية، وتكون الحكومة فيها منبثقة عن عملية قانونية تمثيلية تدير السلطة وتنفذ السياسات العامة التي يشرعها ممثلو الشعب.

لذا فإن كل من الشرعية والمشروعية في الدولة الحديثة لا تتأتى من أنها الكيان الممثل لإرادتهم في الدفاع عن استقلالهم وسيادتهم في وجه أي خطر خارجي، وليس أيضاً كونها حقيقة الكيان الذي تتجسد فيه سيادتهم الذاتية على أنفسهم وأراضيهم وثرواتهم فحسب، بل لكونها تأتي من واقع هذا الكيان، الذي يدار عبر سلطة تعود إليهم، ويمارسونها بأنفسهم، وليست مفروضة عليهم. إنهم يخضعون طوعاً وبإرادتهم، لأنهم بذلك يخضعون للقواعد والأنظمة التي توافقوا عليها. فليست الدولة والسلطة كياناً مفروضاً على المواطنين، بل الدولة تساوي المجتمع؛ المجتمع السياسي. لذلك يستشعر المواطنون فكرة الدولة والدستور والقانون والسيادة في المجتمعات السياسية الحديثة، وتتحول إلى جزء لا يتجزأ من منظومة عقائدهم، وهذه الأفكار ليست شيئاً آخر سوى رديف الحرية والمواطنة والحقوق المدنية والسياسية.

إن المشروعية، مفهوماً وأسساً ومقومات، اعتبرت أمراً "لا مفكر فيه"، لأسباب متعددة أهمها، غلبة التنظير والتفكير في الدولة القومية العربية وشروط تحققها، بغض النظر عن الآلية والأسلوب، فالهدف الرئيس هو إيجاد الدولة القومية العربية، انطلاقاً من أن تأكيد الهوية سابق على مسألة الشرعية والمشروعية. فقد كان التفكير القومي في الدولة العربية، يدور على أسس ثقافية، أو إيديولوجية أوعقائدية فكرية. ولذا فليس غريباً أن تتراجع فكرة المشروعية أمام مسألة الدولة والهوية القومية، وكأن تفكير المفكرين العرب القوميين كان ينحصر دائماً بفكرة إنجاز الدولة القومية، وحدة، حرية، إشتراكية، فكانت الأولوية للوحدة. ومن ثم يكون الحديث بعد ذلك في مشروعيتها، فالهوية هي أساس مشروعية الدولة القومية المنشودة. ومن بين الأسباب كذلك غياب ما يطلق عليه الاستعصاء الديمقراطي العربي، وأزمة الديمقراطية، وأزمة غياب الحكم الرشيد، وأزمة غياب المشاركة الشعبية، وأزمة غياب المواطنة، وأزمة سيادة مفهوم الرعاية، والتسلط، وهذا يعني أن ثمة سلسلة أزمات مستمرة في علاقة الدولة بقوى المجتمع ومكوناته المختلفة، صاحبت فكرة المشروعية.

إن آراء المفكرين العرب، وبخاصة القوميون منهم، حول الدولة والسلطة، وما يرتبط بهما من شرعية ومشروعية، ركّزت على نحو أساسي على ضرورة أن تكون الدولة مدنية، بمعنى أنها علمانية، وديمقراطية، وليبرالية، ودولة مواطنة لا دولة رعايا. وهذا يعني سيادة الديمقراطية وما يرتبط بها من أُسس دستورية وقانونية تحكم العلاقة بين الدولة ممثلة بالسلطة

والمواطنين. وبناء على أن الدولة ديمقراطية برلمانية، فإن السيادة للشعب، فالسلطة هنا تعبر عن سيادة الشعب، والشعب هو مصدر السيادة في الدولة. وبالتالي تكون السيادة للشعب، أما السلطة فتمارس أعمال السيادة باسم الشعب ونيابة عنه.

وتقوم الديمقراطية وفق أُسس ومقومات تتمثل في المساواة بين الأفراد / المواطنين، على أساس من الحريات والحقوق التي بها يتمتع كل منهم، وفق النصوص الدستورية التي ينظمها ويحفظها القانون، بغض النظر عن أي فروقات دينية أوعرقية أولغوية أو جنسوية. وهذا يتطلب وجود مجتمع مدني يتصف بالفعالية والفاعلية، يتكون من الجمعيات والأحزاب السياسية والنقابات المهنية والمؤسسات الأهلية، التي تشكل في بعض أجزائها معارضة فاعلة للسلطة، محافظة منها على الحقوق المتعلقة بالشعب. وتتضمن أبعاداًلها طابع القدسية ممثلة بمن يتولاها من المواطنين، أو أياً كان من مؤسسات الدولة. فالجميع يخضعون للقانون وللمساءلة القانونية عن أي تصرف يقوم به في حال مخالفته لواجباته.لا بد من النظر إلى أن الدولة المدنية بطبيعتها، هي دولة العقل والقانون، ولا يستقيم عمل المؤسسات فيها إلا في إطار القانون العام.

وثمة مسألة مهمة ينبغي فحصها، وتتمثل في علاقة المشروعية بقوة الدولة، لأن مشروعية الحكم / السلطة تعني القبول الشعبي الواسع بشرعية السلطة الحاكمة، واعتبارها ممثلة لمصالح الأغلبية ومعبرة عن قيمها؛ إذ إن التركيز يتم على الشرعية بوصفها أهم عناصر قوة الدولة واستقرارها، وأن العجز أو الضعف في مشروعية السلطة يقود حتماً إلى انهيارها، مما يعني سيادة حالة من الفوضى في الدولة، حتى وإن كانت القوة في الدولة متكاملة الأركان والعناصر.

ويمكن الإشارة هنا إلى ما يحدث في الوطن العربي مما يسمى بالربيع العربي، فمع أن الدول العربية من المشرق إلى المغرب، تشير إلى أنها تمتلك من مقومات الشرعية ما لا تمتلكه غيرها من الشرعيات في بقية أنحاء العالم، إلاّ أن هذا الزعم قد تكشف عن وجود أشكال مختلفة من الشرعيات، سواء قانونية أوتقليدية، أوتاريخية، أوكارزمية، أوغيرها، غير أن الأنظمة لم تحسب حساباً ولو للحظة واحدة أن يؤدي الحال إلى انهيار السلطة فيها بسبب افتقارها إلى المشروعية؛ بمعنى القبول الشعبي الواسع بشرعية السلطة الحاكمة، واعتبارها ممثلة لمصالح الأغلبية ومعبرة عن قيمها.

ومن هنا يمكن القول إن الدولة العربية تعاني من أزمتين بارزتين تلازمانها منذ ولادتها، هما: أزمتا الشرعية والمشروعية. فقسم كبير من مواطني الدولة العربية يسقط عنها

شرعيتها، ويجهر بمعارضتها انطلاقاً من فقدانها لهذه الشرعية. وعند تتبع أفكار التيارات الفكرية العربية على اختلاف إيديولوجياتها ومنطلقاتها، نجد أنها تُجمع على أن الدولة العربية فاقدة لمشروعيتها، لما تمارسة الدولة من تسلط وتغييب متعمد للديمقراطية وفكرة المواطنة، فضلاً عن غياب مؤسسات المجتمع المدني. وبالتالي؛ فإن الدولة العربية الحديثة والمعاصرة لم ولن ترضي أحداً من القوميين، أو الإسلاميين، أو حتى الطوائف ولا القبائل ولا الإثنيات، إلخ. وهذا يشير إلى وجود أزمة خطيرة تتمثل في أن السلطة في الدولة العربية لم تعمل على توفير الحد الأدنى من الأسباب التي تساعدها على التخفيف من هذه الأزمة أو تجاوزها. وهنا لا بد من الإشارة إلى الديمقراطية بكونها ثقافة وممارسة وسلوكاً.

إن الباحث في مسألة الدولة / السلطة في الفكر القومي العربي المعاصر، يجد أن فكرة الدولة بحثت إما بشكل منفصل أو ضمن سياق الفكر القومي العربي، عند تناول مسألة الوحدة العربية، والدولة القومية العربية المنشودة، ورافق ذلك البحث في أسس التطلع لحياة الحرية والعدالة، وحياة المواطنة. لذا فقد نادى مفكرو القومية العربية بالديمقراطية كي تكون أساساً لدولتهم. واشترطوا سيادة القانون في الدولة المنشودة، القائمة على حريات أساسية ينص عليها الدستور وينظمها القانون، فلا يكون هناك مجال لتعدى السلطات أو تجاوزها لدورها، ولا لطغيان أكثرية على أقلية، فالدولة القومية يجب أن تقوم وفق أسس برلمانية، وأن تكون السلطة منتخبة من الشعب، وأن تكون انعكاساً حقيقياً لتوجهات المجتمع وآرائه.

والدولة / السلطة في الفكر القومي العربي المعاصر تستمد مشروعيتها من الأفراد / المواطنين، الذين يتساوون في الحقوق والواجبات وفق مبدأ المواطنة، ومن فكرة العقد الاجتماعي، فالشعب شريك في السلطة بل هو مصدرها.

ويتضح أن الدولة العربية القومية في كتابات الاتجاه القومي المعاصر جاءت فكرياً لتشير إلى أن السلطة ديمقراطية، ومنتخبة، وتقوم على الفصل بين السلطات، في ظل سيادة مبادىء كل من: الحرية، والعدالة، والمساواة في الحقوق والواجبات، وأن الفرد فيها مصدر السلطة، وهي راعية لحريته وحقوقه. وتتفق هذه الصفات والأسس - إلى حد كبير - مع منظومة المشروعية الفكرية والمؤسساتية.

وتُعد هذه المقومات والمقدمات، التي تتصف بها السلطة في الفكر القومي العربي المعاصر، مؤشرات على مشروعية السلطة، وتعكس المشروعية من خلال سيادة المواطن مفهوماً ومبدأ، واعتباره مصدراً للسلطات، إنطلاقاً من أنه يتمتع بحقوق وحريات شخصية واقتصادية وسياسية واجتماعية.

إذا ما تّم النظر إلى الفكر القومي العربي المعاصر بكلية وشمولية حول مسألة السلطة / الدولة، فإن النتيجة ستقودنا إلى رؤية دولة وسلطة أنموذجية تتمتع بمشروعية، لأنها تقوم على عناصر فكرية وأخرى مؤسساتية. وهذه الدولة سيكون أساسها المواطن / الفرد العربي، بغض النظر عن لونه أو جنسه أودينه. وهذا الفرد هو مصدر السلطات، وهذا الفرد / المواطن له حقوقه وعليه واجبات. كما أنها تقوم وفق العدالة والمساواة كما يحددها الدستور والقانون. والسلطة فيها تقوم على فصل وتكاملية السلطات، وأيضاً وجود مؤسسات المجتمع المدني، والأحزاب، والنقابات، وحفظ حقوق المعارضة والأقليات، إلخ. وهذه الدولة / دولة شرعية تقوم على الإنجاز والقانون، وسلطاتها ذات مشروعية حقة، وحقيقية في الوقت نفسه.

لقد بحث المفكرون (زريق(1) والأرسوزي(2) والرزاز(3)) فكرة الدولة العربية القومية من خلال الأسس والمقومات التي تقوم عليها فكرة الدولة، ولم يبحثوها مفهوماً صريحاً؛ أي لم يستخدموا مصطلح المشروعية على الإطلاق. والباحث يرى أنه لا ضير في ذلك، فتناول الأسس والمقومات هو تناول للمشروعية من خلال بحث عناصر الدولة المنشودة؛ الدولة العربية المفقودة، التي تشكل خلاصاً إذا توافرت فيها شروط، وهذه الشروط والمقومات والأسس في جانبها الكبير هي أسس المشروعية ومقوماتها.فلم يكن البحث في إشكالية الدولة لغايات البحثفي المشروعية، بل لغايات فهم سبل تحقيق الدولة القومية العربية. وهذا يقودنا إلى استنتاج أن الفكر القومي العربي المعاصر تأثر في جانب كبير منه بالفكر الغربي في بحثه لمشكلة الدولة، علماً بأن تطور الحياة الفكرية والفلسفية في الغرب، ربط تلك الأسس والمقومات بالمشروعية، في حين أن البحث عن الدولة المنشودة في سياقها القومي العربي، تم التطرق فيه

---

(1)قسطنطين زريق (1909-2000) مؤرخ عربي وأحد أبرز دعاة القومية العربية أُطلق عليه أكثر من لقبٍ، بينها: شيخ المؤرخين العرب، وداعية العقلانية في الفكر العربي الحديث. تلقى تعليمه الابتدائي والثانوي في دمشق، التحق بالجامعة الأمريكية في بيروت ونال درجة بكالوريوس الاداب عام 1928، وحصل على درجة الماجستيرمن جامعة شيكاغو عام 1928 ثم الدكتوراه عام 1930 من جامعة برنستون. من أبرز مؤلفاته: الوعي القومي. ومعنى النّكبة. وأي غدا!. ونحن والتّاريخ. وهذا العصر المتفجر. وفي معركة الحضارة. ونحن والمستقبل. والكتاب الأحمر.

(2)زكي نجيب إبراهيم الأرسوزي (1900 - 1968)،مفكر وعالم عربي من أهم مؤسسي الفكر القومي العربي. درس في اللاذقية وأنطاكية وأوفد لدراسةالفلسفة في السوربون عام 1927. أسس جريدة العروبة. كان ينادي بالعدالة وحق العربي بالحرية. لاقت أفكارالأرسوزي ودعوته صدى وتأييداً من المثقفين والطلاب في دمشق، ويعد زكي الأرسوزي المؤسس الأول لحركة البعث. من مؤلفاته : العبقرية العربية في لسانها. ورسالة الفلسفة والأخلاق. وصوت العروبة في لواء الإسكندرونة. ومتى يكون الحكم ديمقراطياً. والجمهورية المثلى. والتربية السياسية المثلى.

(3)الدكتور منيف الرزاز أحد القيادات القومية لحزب البعث العربي الاشتراكي في العراق.ولد عام 1919 ومات في عام 1986. من أهم مؤلفاته:- الحرية ومشكلاتها في البلدان المتخلفة. ومعالم الحياة العربية الجديدة. وفلسفة الحركة القومية العربية. وتطور معنى القومية. وأزمة اليسار العربي. السبيل إلى تحرير فلسطين. الوحدة العربية هل لها من سبيل؟. لقاء الثورات واللقاء الثوري. أحاديث في العمل الفدائي.



إلى أسس ومقومات الدولة، التي قادت أخيراًإلى أسس المشروعية ومقوماتها ، وأن هذه الأسس والمقومات جاءت في سياق التنظيرات المختلفة للدولة العربية المنشودة.

فالقومية العربية، والدولة العربية، دولة الوحدة والقومية، كانت أهم القضايا التي تم بحثها - على الغالب- في الكتابات الفكرية والفلسفية القومية العربية، ولم يكن للشرعية ولا للمشروعية أي تصور مبلور، بل كان الهدف ينحصر في إيجاد الدولة العربية، دولة الوحدة والقومية، بأي وسيلة كانت، لأنها الهدف الأسمى عندهم وعند غيرهم من المفكرين العرب المعاصرين، فالشرعية والمشروعية تُعدان من اللامفَكر فيه، في حينه.

حاولت هذه الدراسة المعنونة بـ "مشروعية السلطة في الفكر القومي العربي المعاصر. نماذج مختارة: د. منيف الرزاز، و د. قسطنطين زريق، وزكي الأرسوزي" أن تجيب عن أسئلتها المتعلقة بمشروعية السلطة في الفكر القومي، من خلال العرض والتحليل المستفيض والبحث في أسس هذه المشروعية ومقوماتها، كما برزت في فكر هؤلاء المفكرين القوميين الثلاثة. وقد انعقدت هذه الدراسة في أربعة فصول وخاتمة؛ فجاء الفصل الأول بعنوان:"السلطة في الفكر الفلسفي المعاصر". وفيه تم البحث في مفهوم السلطة: طبيعتها وحدودها، ومشروعية السلطة من خلال الأسس، والمصادر والمقومات، وأخيراً الإشكاليات المتعلقة بمصادر البحث في مشروعية السلطة.

أما الفصل الثاني، فكان تحت عنوان:" الدولة والسلطة في الفكر العربي المعاصر" واحتوى على جزأين، تم البحث في الجزء الأول في إشكالية الدولة العربية الحديثة، من خلال المشكلات الفكرية الرئيسة، كمسألة الأصالة والمعاصرة،وملامح الدولة العربية المعاصرة. أما الجزء الثاني فتناول الدولة والسلطة وأزمة المشروعية في الفكر العربي المعاصر، من خلال بحث الدولة العربية بين الفرد والمجتمع، والدولة العربية بين ضعف الشرعية وغياب المشروعية.

وجاءالفصل الثالث، تطبيقاً نظرياً لقضايا مشروعية السلطة في الفكر القومي العربي المعاصر، من خلال بحثها وفق قضايا مشروعية السلطة. فتم بحث الحكم الديمقراطي ومعالم الحياة العربية الجديدة. والحقوق والحريات في مطالب المستقبل العربي. والمجتمع المدني ومؤسساته في الدولة العربية المنشودة.

أما الفصل الرابع والأخير فكان عنوانه:"مقاربة نقدية لمشروعية السلطة في الفكر العربي القومي المعاصر". وتم بحث المحاور التالية: رؤية لمشروعية السلطة في الفكر العربي المعاصر وفق طروحات كل من الرزازوالأرسوزي وزريق. وأيضاً المشروعية وفاعلية السلطة. والمشروعية ومأزق التطبيق الديمقراطي، والمشروعية: الضرورات والتحديات.

الفصل الأول

السلطة في الفكر الفلسفي المعاصر

- طبيعة السلطة ومفهومها وحدودها
- مشروعية السلطة : الأسس، والمصادر والمقومات.
- الإشكاليات المتعلقة بمصادر البحث في مشروعية السلطة.

- **تمهيد**

يأخذ التداخل والترابط بين مفهوم كل من الدولة، والسلطة، والسيادة، والشرعية والمشروعية، طابعاً إشكالياً بما هو مفهومي ومعرفي. ويتميز كذلك بقدر من الأهمية والخصوصية. وتتجسد هذه الأهمية بخصوص هذا التداخل في مسائل تتعلق بالدولة والقضايا ذات المساس المباشر بالفرد باعتبار الفرد / المواطن، الذي يعد طرفاً رئيساً وأساسياً في أية أمور تتعلق بالدولة، وباعتباره محور العملية السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ أي بوصفه الأساس القانوني والأخلاقي والحقوقي لمشروع الدولة.

ونلمس، في هذا الخصوص، العديد من الجهود الكبيرة التي بذلها الفلاسفة والمفكرون، ويبذلها حالياً آخرون، من خلال مشاريع وكتابات فكرية وفلسفية حول الدولة والفرد والمجتمع، هدفت إلى تحليل أبعاد هذه المشكلة والكشف عن ماهيتها؛ إذ ساد الاعتقاد - تأسيساً على هذه الجهود العلمية - أن الكشف عن الخط الفاصل فيما بينها، يشكل بدوره مشكلة إضافية لإشكاليات الفكر الغربي المعاصر بعامة والمعاصر بخاصة. والسؤال الجوهري المطروح في الفكر العربي المعاصر، هو لماذا تقدم الغرب وتخلف العرب؟ ولماذا أصبحت الدولة لدى الغرب ذات أعراف وتقاليد راسخة ومستقرة، فيما لا يزال العرب يعيشون حالة من التخلف بأنواعه، وحالات أخرى من التسلط والجمود والقهر، وغياب كل المفاهيم الحديثة، التي تتعلق بالدولة والمواطنة والديمقراطية والمجتمع المدني، وغيرها من الأسباب التي جعلت الغرب متقدماً والعرب متأخراً؟.

لقد سبق للإنسانية أن عرفت جهوداً فكرية وفلسفية مستمرة، بحثت في مسألة الدولة، وما يتصل بها من قضايا تمس حياة الفرد، وفي الصيغ الفكرية التي تبحث الأساس الذي تقوم عليه السلطة، وعنصر شرعيتها ومصدر مشروعيتها. فالدولة، فلسفياً، بوصفها كياناً سياسياً اجتماعياً، تسعى إلى تحقيق العدالة، والحرية والمساواة، وفق الدستور والقانون القائمين على أسس فلسفية وفكرية واعية أو غير واعية. وتسعى الدولة إلى تحقيق شيء من التوازن بين الإنسان الذي يمتلك الحرية، والدولة نفسها التي تمتلك السلطة. وأهم من كتب ونظر في هذه القضية كبار المفكرين والمنظرين في تاريخ المعرفة والفلسفة الإنسانية، بدءاً بأعلام الفكر والفلسفة اليونان، ومروراً بالفكر الفلسفي الإسلامي والمسيحي، وصولاً إلى مفكري عصر النهضة (مفكري العقد الاجتماعي) والحداثة وما بعدها من تيارات ما بعد الحداثة الفلسفية[1]،

---

(1) كما وردت في تعبير مطاع صفدي في كتاباته حول السلطة والحرية والشرعية والمشروعية، **مجلة الفكرالعربي المعاصر،** بيروت، معهد الإنماء العربي، العدد 72-73، عام 1990. ص6 وما بعدها.

وصولاً إلى الفكر الغربي الحديث والمعاصر.

ولا يعني هذا على الاطلاق أن الفكر العربي الإسلامي إبان العصر الكلاسيكي لم يعالج هذه الإشكالية، وما تلته من مراحل في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، فقد بذلت جهود كبيرة في هذا المجال، إلّا أن الفكر العربي كان يعاني ولا يزال من مشكلات قديمة جديدة؛ تبحث في الصورة المثلى للدولة العربية، فدار الخلاف وما زال يدور حول الأسئلة الآتية: هل الدولة الإسلامية، أم القومية، أم الوطنية، هي الأنسب للوضع العربي، وهل الدولة المدنية (العلمانية أم الليبرالية) هي الأفضل؟ أم أن الدولة الدينية هي التي ينعقد عليها الرهان؟ أسئلة إشكالية كثيرة طُرحت، وما زالت، بشأن الدولة، والقضايا المرتبطة بها، بشكل أساسي، ولا زلنا نراوح مكاننا.

1- طبيعة السلطة ومفهومها وحدودها

أ. مفهوم السلطة:

يتبدى من قراءة الكتابات بالعربية ذات الصلة بالدولة والسلطة، وما يرتبط بها من قضايا مثل السيادة والشرعية والمشروعية، أن هذه الكتابات قد أخذت طابعاً ومنحى مختلفاً، فهي تركز على الحديث عن تلك المصطلحات والمفاهيم دون تحديدها أو تأطيرها أو ضبطها في سياقاتها المختلفة، مكتفية في الكثير من هذه الكتابات بوصفها.

فكما شغلت إشكالية الفكر العربي المعاصر فكر المشتغلين بها ووجدانهم، في سبيل تحديدها ووضع الأفكار والرؤى، التي يمكن أن تسهم في الخروج من المأزق التاريخي والحضاري الذي يعيشه العرب منذ وقت، ولا تزال الحال نفسها في العلوم الاجتماعية والإنسانية التي يعاني الدارس فيها من إشكالية تظهر في التعامل مع التعريفات المفاهيمية لكثير من القضايا والمسائل التي أخذت من الغرب.

ويجد الباحث، في هذا المجال، إشكالية حقيقية في ضبط المفاهيم، والتعامل معها، لأسباب كثيرة، أبرزها أن المفاهيم لديهم قد تكون هي نفسها ذات طبيعة إشكالية لدى المدارس الفكرية والفلسفية، أو أنها وجدت لديهم في مجال معين من العلوم، لكنها غريبة علينا في المفهوم والأسس والمقومات. وقد انسحبت هذه الإشكالية على المجالات التي تتعلق بالدولة العربية المعاصرة، وما ارتبط بها من مفاهيم ورؤى مختلفة.

إن السلطة ظاهرة موجودة منذ بدايات نشوء المجتمع، لأن علاقات السلطة كانت- وما زالت- موجودة بين الأفراد في علاقاتهم المختلفة؛ الأسرية، والعملية. وتُمارس أشكال مختلفة

من السلطة. ولتحديد تصور مفاهيمي فلسفي للسلطة، فإنه يلزمنا طرح عدد من التساؤلات المهمة، التي طرحها كبار الفلاسفة منذ أفلاطون. وهذه الأسئلة هي على النحو الآتي: ما هي السلطة السياسية؟ وما علاقة السلطة بالفرد؟ وأين تبدأ حرية الفرد؟ وما هي واجبات الفرد بوصفه مواطناً، هل هي الطاعة لأوامر السلطة؟

يقتضي الأمر ابتداء دراسة مفهوم "السلطة" وتناولها بالبحث في المجالين اللغوي والمعجمي، المعرفي الاصطلاحي. ففي معجم لسان العرب جاء تعريف السلطة منطوياً على إشارة لها بوصفها السلطة التي تعني "القهر، وقد سلطه الله فتسلط عليهم، والاسم من السلاطة سلطة بالضم".(1) أما مصطلح "سلطة" فإنه يحيل إلى "تمفصلات مفهومية متباعدة بتعبيرها الدلالي ومتقاربة في تباعدها الإجالي"،(2) بمعنى أن المفهوم الدلالي "للسلطة"، الذي تعدد بين: السلط والسليط؛ أي طويل اللسان، أو الزيت الذي يضاء به، أو فعل التنوير الذي ينطوي على العلم وسلطته.

أما قاموس الهادي، فقد جاء فيه، أن السلطة: هي القدرة والملك. والفعل منها يشير إلى التسلط. ومنه: تسلط الأمير على البلاد: حكمها وسيطر عليها، وتسلط القوي على الضعفاء: تغلب عليهم وقهرهم، وتسلّط: تمكّن وتحكّم، وسلط ا   عليهم سلطاناً جباراً: غلبه عليهم وجعل له عليهم السطوة والتغلب والقهر.(3) فالمعجمان السابقا الذكر لم يأتيا بجديد حول مفهوم السلطة، بل دارا حول معنى الغلضة والتسلط المملوء بما يسمى بالعنف والجبروت والسطوة وأيضاً الغلبة.

ويأتي تعريف السلطة، في دليل إكسفورد للفلسفة، على النحو الآتي:(4) "السلطة شخص أو جماعة لديها الحق العام بالقيام أو بطلب قيام الآخرين بشيء ما". والباحث يجد أن السلطة قد ربطت بالحق ووجود علاقة بين شخص أو أشخاص للقيام بأعمال، وأيضاً فإن هناك من يربط "السلطة" بـ "القوة" عند محاولته تعريفها، لأن كلاً منهما ضروري لأي تحليل مناسب للأنظمة السياسية والقانونية". فالسلطة تجمع على سلطات، وبالتعبير الدولاتي أو المؤسساتي، هي

---

(1)إبن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد(1956)، **لسان العرب**، (ج7)، بيروت، دارصادر، مادة (سلط) ص320

(2)الزايد، محمد(1983)، الفلسفة وماهية السلطة، **الفكر العربي**، (33)، بيروت، معهد الإنماء العربي، ص9

(3)الكرمي، حسن سعيد(1992)، **الهادي**، قاموس عربي - عربي،(ج2)،بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر،ص 372- 373.

(4)هوندرتش، د (2003)، **دليل اكسفورد للفلسفة**، ترجمة نجيب الحصادي، طرابلس: المكتب الوطني للبحث، ص 474 -475

الأجهزة الاجتماعية التي تمارس السلطة بأنواعها: السياسية، والتربوية، والدينية، والقضائية وغيرها.

وقد اشتملت الموسوعة العربية العالمية، على تحديد مفهوم السلطة. بأنها تعني في العلوم الاجتماعية: "قدرة أشخاص أو مجموعات على فرض إرادتهم على الآخرين؛ إذ يستطيع الأشخاص ذوو النفوذ، إنزال عقوبات، أو التهديد بها، على أولئك الذين لا يطيعون أوامرهم أو طلباتهم، وتكاد السلطة تكون موجودة في كل العلاقات الإنسانية".[(1)]

ويعرف أحمد زكي بدوي السلطة قائلاً: "هي القوة الطبيعية أو الحق الشرعي في التصرف وإصدار الأوامر في مجتمع معين. ويرتبط هذا الشكل من القوة، بمركز اجتماعي، يقبله أعضاء المجتمع بوصفه شرعياً، ومن ثم يخضعون لتوجيهاته وأوامره وقراراته."[(2)] فالسلطة هنا تأتي بمعنى القدرة على التأثير، من جانب، وأنها تأخذ طابعاً شرعياً في إطار الحياة الاجتماعية، من جانب آخر.

ويرى لالاند (d, Andre Lalande) أن "السلطة ينظر إليها فقط بوصفها قوة تفرض نفسها إما بالإكراه أو بالمخاتلة، وأنها في جوهرها بالذات تكون بلا مواربة خارجية وغريبة عن ذلك الذي تمارسه عليه. والثابت أن لا مجال للريب في اقتدار السلطة على ارتداء هذا الطابع عملياً. إن السلطة التي تفعل ليست تجريداً، إنها تتجسد في شخص يحيا. وهي إذ تمارس إنما تتوجه بمقتضى النوايا. ويترتب عليها أنها تغير طبيعتها تماماً حسب النوايا التي تحركها."[(3)] وبناء على هذين المفهومين نجد أن السلطة تعني وتتجسد في قوة طبيعية، وأيضاً بوصفها الحق الشرعي في التصرف، وإصدار الأوامر في مجتمع معين، الأمر الذي يستوجب وجود مركز اجتماعي محط قبول عند أعضاء المجتمع، ومن ثم يخضعون لتوجيهاته وأوامره وقراراته. فمفهوم السلطة ذو ارتباط بكل من مفهوم الشرعية، والمجتمع، بمفهومها الواسع والضيق معاً.

لقد سبقت الإشارة إلى الإشكالية المفاهيمية المتعلقة بالمفاهيم الفكرية والفلسفية، التي تواجه أي باحث في أثناء الدراسة والبحث، وخلال عملية التدقيق والتمحيص لأي قضية من قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر ومسائله. وقد يعزى السبب إلى أنها لم تشهد تطوراً معجمياً بالدرجة الأولى في اللغة العربية، بالرغم من المحاولات التي بذلتها مجامع اللغة العربية القائمة

---

(1)**الموسوعة العربية العالمية** (1996)، (ج13)، بيروت، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع. ص 55

(2)بدوي، أحمد زكي(1978)،**معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، بيروت: مكتبة لبنان. ص 31

(3)لالاند، أندريه (1996)، **موسوعة لالاند الفلسفية**، (ط1)، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت، منشورات عويدات. ص 122-123

في بعض الدول العربية، وكذلك الإنجازات في مجال الموسوعات والقواميس المتخصصة، لذلك بقي المفهوم مبتور الصلة بسياقه التاريخي والاجتماعي والمعجمي. وبالتالي فإن المفاهيم الوافدة مازالت تشعر بالغربة، وتشكل جزراً منعزلة على هامش حياتنا الفكرية والثقافية واللغوية،[(1)] مما سبب أيضاً عدم وضوح المفاهيم في القضايا العلمية والفلسفية، وخصوصاً الفلسفة السياسية والمفاهيم المستخدمة في الفكر العربي المعاصر، في حين تم تناول "السلطة" بالبحث والدراسة في معظم المجالات العلمية والمعرفية التي تُعنى بها، لأسباب ذات صلة بتعلق السلطة في حقلها المعرفي بالفلسفة، والفكر الفلسفي السياسي، وعلم الاجتماع السياسي، والتربية، والإدارة، والاقتصاد، في محاولة لضبط السلطة مفهومياً، وكذلك الأسس والمقومات التي تستند إليها.

وعرف ميتشل (Michels) السلطة بأنها: "المقدرة، ضمنية كانت أو مكتسبة، من أجل ممارسة السيطرة أو الهيمنة على مجموعة. وهي مظهر للقوة، وتتضمن الطاعة من قبل المجموعة الخاصة بها".[(2)] فميتشل هو وحده من عرف "السلطة" بأنها مظهر من مظاهر القوة، ثم جاء لاسويل وكابلان (Losswell & Kaplen) بعد ذلك، فقالا بأن السلطة هي " القوة الرسمية".[(3)]

أما جاك ماريتا(Jaques Maritaia)، فيفرق بين السلطة (Authority) من جهة، والقوة (Power) من جهة أخرى، قائلاً إن "السلطة والقوة أمران مختلفان، فالقوة هي التي بواسطتها تستطيع أن تجبر الآخرين على طاعتك، في حين أن السلطة هي الحق في أن توجه الآخرين، أو أن تأمرهم بالاستماع إليك وإطاعتك. والسلطة تتطلب قوة، غير أن القوة بلا سلطة ظلم واستبداد، وهكذا فإن السلطة تعني الحق".[(4)] وإذا أردنا أن نسند السلطة إلى شخص بوصفه مالكها، فهذا لا يعني بالضرورة أنه يملك القوة، أيضاً. لكن ما يمنح من يملك السلطة القوة هي السلطة السياسية بالدرجة الأولى، ومن يحدد أن السلطة تمتلك القوة، هو نمط العلاقة القائمة سواء أكانت تلك السلطة سياسية أم اجتماعية، أم غيرها[(5)].

---

(1)الحفني، عبدالمنعم (2000)،**المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**،(ط3). القاهرة: مكتبة مدبولي. ص 415.

(2)Michels, Roberto,**Encyclopidia of Social Sscience**. P 319

(3) Lasswell, Harold D. & Abraham Kaplan,(1950)**Power and Society**. Yale University Press. P.133

(4)إمام، إمام عبد الفتاح (1994)،**الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي**، (183)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. سلسلة عالم المعرفة.ص 20.

(5)أبو عز الدين، فريدة (1983)، ما هي السلطة، **الفكر العربي**،(33) بيروت: معهد الإنماء العربي،ص32.

ويرى كارل فريدرش (Carl J.Friedrich) أن "السلطة مستمدة من تبادل الآراء والأفكار، والمقدرة على تفسير هذه الأفكار بطريقة منطقية صحيحة. وما يجعل السلطة مقبولة من المحكومين هي كونها مبنية على المنطق. فالذي يطيع السلطة يفعل ذلك بملء إرادته، لأنه يرى أن الأوامر التي تصدر عنها منطقية ونابعة عن تفكير عميق".[1] لذا؛ فالسلطة عنده مبنية على العقلانية (Rationality)، وأيضاً على التفكير والاستنتاج الصحيح، بمعنى أنها ليست بديلة عن المنطق، بل إن السلطة تعادل المنطق ولا غيره.

ويرى برتراند رسل (Bertrand Russell)(1872-1970)أن السلطة:إحداث تأثيرات مقصودة،[2] وهذا يعني أن السلطة تقوم على استخدام القدرة بمعنى التأثير على الأفراد من خلال العنف أو الثروة أو المعرفة - حسب رسل- أو كل هذه العناصر مجتمعة، أو مشتقاتها، من أجل الاستجابة بشكل إيجابي للاحتياجات والرغبات.[3]

وتعد السلطة، عند هيغل (George Hegel)(1770-1831) منطقية وعادلة، لأن الأفراد لا يسلّمون قيادتهم بحرية، إلّا لسلطة تحدث ضرباً من التوازن والانسجام بين مصالح جميع أعضاء المجتمع، وهذا التعريف- حسب هيغل- ينطبق على كل مجتمع حضاري بشكل نظري. لأن السلطة تحقق الإرادة الجماعية – الجوهرية - والوعي الكلي بالذات. ولهذا كانت عقلية في ذاتها ولذاتها، لأن الكلية تُعد سمة العقل**.** وهو ما يحتم على الفرد أن يقبل، في جميع الأوضاع، بسلطة دولته، وأن يتعاون ويتماهى معها من خلال العقل العام[4] بمعنى الرأي العام السائد والتوافق المجتمعي، زد على ذلك أن هيغل قرر أن الدولة تتحول مع وجود السلطة إلى غاية بحد ذاتها.[5]

أما ماركس (Karl Marx) (1818-1883) فيرى أن الغاية الوحيدة للفكر والفلسفة هي خدمة سعادة الإنسان، وقد كرس في نظرياته سلطة العقل، فيقول: "حقاً إن سعادة الإنسان هي الأهم، إلّا أن العقل المتمثل بالسلطة الاشتراكية وحده يعرف كيف يحقق القسط الأوفر من السعادة للجميع، ومن يقول غير ذلك فهو لا يعرف مصلحته، ولا يعرف ما ينبغي عليه أن

(1)Friedrich, Carl J,(1972),**Tradition and Authority**. Macvillen. P55

(2)Russell, Bertrand, (1954), Power: **A new social anylysis**. George Allen& Unmin Ltd, London. P. 35.

(3)لمزيد من المعلومات عن السلطة عند رسل، انظر كتاب بتراند رسل(1961). **السلطة والفرد**، (ط1)، ترجمة شاهر الحمود، بيروت، دار الطليعة. ص71، 74، 123، 127، 129.

(4)هيغل (2006)،**فينومينولوجيا الروح**،(ط1) ترجمة وتقديم ناجي العونلي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربي. ص 536.

(5)هيغل (1996)، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة،مكتبة مدبولي ص505،506.

يختار لكي يصبح سعيداً". أو كأنه يقول: "في ظل السلطة الأبوية العاملة تتحقق ما تسعى إليه السلطة الأمومية".[(1)]

لكن الأمر مختلف لدى ماكس فيبر (Max Weber)(1864-1920)،الذي ينطلق في تعريفه للسلطة من أفكار تتضمن قواعد الإلزامية والتنسيق والطاعة، الأمر الذي يعني بالدرجة الأولى وجود مصدر بمقدوره أن يعطي أوامر تُفرض على مجموعة من الأشخاص، وتُوجب الطاعة للسلطة الآمرة. ولكنه يضيف للسلطة، عنصر الشرعية، مما يمكننا القول معه إن لكل سلطة شرعية تستند إليها.[(2)] والواضح أن رأي ماكس فيبر يركز على الإرغام، ويعده الطابع المميز للسلطة؛ أي الذي يكسب الأوامر صفة الإلزام.[(3)]

أما الفيلسوف الوجودي سارتر (Jean pual Sartre)(1905– 1980) فقد نظر إلى السلطة - في المرحلة الأولى من تفكيره - على أنها السلطة التي تمثل الأمومية الصرفة؛ أي غياب السلطة. ولكنه في المرحلة الثانية من تطوره الفكري أقر بجدوى هيمنة السلطة، مبدياً تأثره بماركس، إلّا أن الصبغة الأبوية عند سارتر مختلفة عما هي عند ماركس،بالرغم من أنه أبدى عدم ثقته بالسلطة في كلتا المرحلتين.[(4)] ولكنه رأى بأنها شر لا بد منه، وطبيعة الإنسان في الحالتين تائقة للحرية المطلقة.

ويوضّح فوكو (Michel Foucault)(1926-1984) منظوره الفلسفي للسلطة بطرح السؤال الآتي، ما السلطة؟. ويجيب بأنها علاقة قوى، أو كل علاقة قوى، بل إن من سماتها الجوهرية أنها ترتبط بقوة أخرى، وإن كانت أي قوة في الأصل هي علاقة أي سلطة، ليس للقوة أي موضوع آخر أو ذات ُأخرى، سوى القوة. وبناء عليه يمكن أن نتصور قائمة مفتوحة بطبيعة الحال، بمتغيرات تعبر عن علاقة قوى أو سلطة، تشكل أفعالاً تتمثل بصور مختلفة يمكن اعتبارها مقولات السلطة.[(5)]

لقد بلور فوكو مفهوم السلطة بتركيزه على ما يلي: أولاً: إنها ليست شيئاً قابلاً للامتلاك. ثانياً: توجد علاقات السلطة بشكل محايث لأنواع العلاقات الاقتصادية والمعرفية والجنسية. وليست خارجة عنها. ثالثاً: علاقات السلطة تأتي من أسفل أي: ليس هناك تعارض بين

---

(1)حمادة، نجلاء (1983)، السلطة بين الأبوي والأمومي، **الفكر العربي**، **الفكر العربي**، بيروت، معهد الإنماء العربي (33). ص39.
(2)أبو عز الدين، فريدة (1983)، مرجع سابق. ص 32.
(3)السيد، رضوان (1983)، مرجع سابق. ص 5.
(4) حمادة، نجلاء (1983)، مرجع سابق، ص 40
(5) ديلوز،جيل (1987)،**المعرفة والسلطة (مدخل لقراءة فوكو)،**(ط1)، ترجمة سالم يفوت، بيروت، المركز الثقافي العربي.ص 77

المهيمنين والمهيمَن عليهم، إنها توجد في العلاقات الأفقية. رابعاً: علائق السلطة هي ذاتها قصدية وغير ذاتية بمعنى أن لها أهدافاً تتوخاها، بيد أنها ليست من اختيار ذات فردية. خامساً: حيث توجد السلطة توجد مقاومة لها، أي إنها طرفها الآخر الذي يلازمها. وعلى هذا فإن أطروحات فوكو الأساسية حول السلطة، هي على النحو الآتي: السلطة ليست قامعة، (لأنها تحرَض، تحثّ، أو تثير وتبيح)، والبحث عن القوة من حيث هي قوة تمارس قبل أن تُمتَلك وتَتجسد (مادامت لا تمتلك إلّا شكلاً يتحدد، كما هو الشأن في الطبقة)، وجود غالبين أو مغلوبين، (ما دامت تخترق سائر القوى الموجودة). إنه موقف يشير بكل تأكيد إلى الفلسفة النيتشوية.[1]

وينتقد فوكو بشدة التصور الذي يحصر السلطة في مؤسسات وبنيات، ليؤكد في معالجته لمسألة السلطة، أنها شبكة علاقات ممتدة دائماً، ومنتشرة عبر جميع خلايا المجتمع وأقسامه. ويرى أيضاً أن السلطة لا تكمن في أجهزة الدولة، بل تمتد عبر العلاقات الاجتماعية كلها، فعلاقة المدّرس بالتلميذ سلطة، وهكذا فالسلطة - حسب وجهة نظره - تسري في الجسم الاجتماعي برمته، وأنها الاسم الذي يمكن إضافته إلى وضعية استراتيجية معقدة في مجتمع معين.[2] وهذا ما ذهب إليه كلٌ من مطاع صفدي ومحمد زيعور في دراسة كل منهما للسلطة، وتحليلهما لها.

أما الفيلسوف برتراند دي جوفنال (Bertrand De Jouvenal) في كتابه المعنون (Sovereignty: An Inquiry Into the political good) (في السلطة: التاريخ الطبيعي لنموها) فقد بين " أن الظاهرة التي تدعى سلطة هي أكثر قدماً وأساسية من ظاهرة الدولة، والسيطرة الطبيعية لبعض الأفراد على بعضهم الآخر هي أساس التنظيمات والعلاقات الإنسانية والتطور البشري."[3]؛ أي إنه يفصل بين ظاهرة السلطة وظاهرة الدولة من حيث النشأة، من منظور أن السلطة سابقة موضوعاً وتاريخياً على الدولة.

---

(1)المرجع السابق، ص 78

(2) ميشل فوكو، **بحثان حول الفرد والسلطة**، في دريفوس، أوبير وبول رابينوف (1989)،**ميشل فوكو، مسيرة فلسفية**، بيروت: مركز الإنماء العربي. ص 194 – 198

(3) De Jouvenal, Bertrand,(1957),**Sovereignty: An Inquiry Into the political good**.Great Britain, Cambridge University press, xiii

ونال موضوع السلطة قدراً من اهتمام ناصيف نصار، فقد درسه على نحو فلسفي عميق، وانتهى إلى أن السلطة، بمعناها العام، "الحق في الأمر"،[1] وأشار إلى أن للسلطة مستلزمات تقتضيها طبيعتها المفهومية والعملية. والأمر هنا يدل على الجهة التي يكون لها الحق في إصدار أمر إلى المأمور، فيما المأمور عليه واجب الطاعة للآمر وتنفيذ الأمر الموجه إليه. و نجد هناأن مسألة السلطة تتمثل بالاعتراف بما تقوم به من حق وواجب عند طرفيها، من جهة العلاقة بين الآمر والمأمور، وما ترّتبه من حقوق وواجبات، فإذا كان هذا الاعتراف تاماً ومتبادلاً، استقامت السلطة، كعلاقة أمرية مشروعة. وبالتالي نجد أن الحق المشار إليه في السلطة محدد من جهتين: "الأولى هي مصدره، والثانية هي ميدانه ونطاقه أو مداه. والسلطة تحتاج من بعد إلى تبرير، وهنا يكمن الفرق بين السلطة والتسلط."[2] كما أن السلطة تقتضي عند نصار اقترانها بالحق، وأن تتأسس على الحق والمسؤولية، في مقابل الطاعة والواجب. "والطاعة للقدرة كسلطة انقياد لواجب، ولا واجب إلّا لكل حر"،[3] فالعدل عنده يعد شرطاً من شروطها الأساسية، وهو أيضاً شرط من شروط السيادة. ويضيف نصار أن من الضروري التأكيد على أن عامل المعرفة يشكل مصدراً رئيساً لأي سلطة، خصوصاً أن السلطة تؤكد نفسها بوظيفتها أكثر من مصدرها.[4] وهذه المسألة الأخيرة قلّما يتم الالتفات إليها عند بحث مشروعية السلطة.

وثمةَ إشكالية حقيقية تواجه من يبحث في "السلطة" فلسفياً؛ إذ إن هنالك خلافاً حولها من حيث تحديد المفهوم وضبطه، فمنهم من قال: هي (القوة)، أو إنها (قوة إرغام)، ومنهم من قال إن أساس السلطة (العقل)، وهناك من عدها التنسيق الضروري بين من يَحكم، ومن يحكم. وتعني السلطةفي أبسط معانيها: وجود علاقات غير متساوية (متكافئة) في المجتمع السياسي (الدولة)، مما يحتم وجود حاكم (حكّام) يمتلكون السلطة، وبالمقابل يوجد هناك الشعب (المحكومون). ويتطلب ذلك من بَعد وجودَ الإدارة الهرمية التي من ضمنها بسطُ سلطة الحكام على المحكومين. [5]

---

(1) نصار، ناصيف (2001)، **منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر**.(ط3) بيروت، دار أمواج. ص 7
(2) المرجع السابق، ص 8
(3) المرجع السابق، ص12
(4) المرجع السابق، ص 233- 235
(5)زيعور، محمد (1990)، **السلطة والقيادة**، (ط1) بيروت: رشاد برس. ص 16

إن طبيعة الأشكلة المفهومية، وما يرافقها من جدل صميمي حول المعنى الحقيقي "للسلطة"، يعود بالأساس إلى قرون خلت، ومن هنا فإن المصدر الرئيس لهذه التصورات المتباينة يعود للإنسان نفسه. فعندما يكون هناك تأثير من فرد أو جماعة في سلوك أفراد آخرين، يكون لهم، سواء أكان الفرد أو المجموعة، سلطة على المجموع الآخرين. وهناك من يرى بالمقابل أن السلطة تعرف بكونها القدرة على تقليص الخيارات المتاحة، والتي لم تكن بالأساس موجودة لدى الأفراد قبل تدخّل صاحب السلطة؛[1] بمعنى أن الفرد يتمتع بحرية كبيرة خارج إطار السلطة ولا يشعر بمعنى الخيارات، لأن السلطة هي التي صنعت مثل هذه الخيارات، في حين أن السلطة تقلّص حرية الفرد وتُقيدها في حال وجدت وتوافرت عناصرها في زمكان معينين.

وينبغي أن يتضمن معنى للسلطة ماهيةَ السلطة نفسها بمعنى الحكم. والسؤال الفلسفي يقود إلى تضمين معرفي للسلطة بكونها ثورة الوعي الواقعي- السياسي. وهذه الثورة تُعد إيديولوجيا الدولة والحكم. فالسلطة تعد ظاهرة طبيعية في أي مجتمع، لأن فكرة العيش دون سلطة هي محض خيال، ونوع من الطوباوية. فالسلطة توحي بتعلّقها في كل شيء في الحياة، وأن الحياة توحي بوجودها. [2]

ويرى محمد أركون (1928 –2010) أن السلطة خارجية لمن تمارس نفسها عليه، وهي تستند على السيادة العليا أو على الإجبار والقسر، وينتج عنها إما الانتساب الحر العفوي، وإما الخضوع الإجباري أو التمرد.[3] ويزيد قائلاً: "إن إحدى أهم السمات التي تعد مشتركة بين كل السلطات المعروفة في التاريخ، هي أنها تحتفظ دائماً وفي كل مكان بالمطلب النظري الذي يلح على وجود سيادة عليا تبريرية (أو تسويغية) تشفع لها، وأن تخضع عملياً للعبة القوى الاجتماعية والمؤامرات السياسية واستراتيجية السيطرة".[4]

ولا يعني ناصيف نَصار بالسلطة مفهوماً معيناً محدد الدلالة والاختصاص؛ بل يرى أنه عندما يتعلق الأمر بالدولة، فنحن أمام قدرة وقوة، لأن سلطة الدولة تعني القوة، ولابد من استحضار القدرة ومسألة الحق. كما أن السلطة، عنده، في جوهرها هي علاقة أمرية أياً كان الآمر والمأمور. وهي علاقة تفترض قدراً من القوة عند الآمر كي يحمل المأمور على تنفيذ الأمر، وعند المأمور كي ينفذ الأمر. إن هذا الأمر إذا استند إلى حقّ الآمر في إصدار الأمر

---

(1)سوويل، توماس (2006)، **تناقض الرؤى: الجذور الإيديولوجية للصراعات السياسية،**(ط1)، ترجمة: رندة حسين الحسيني، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ص 206-207.

(2)زيعور، محمد (1990)،مرجع سابق، ص 15

(3)أركون، محمد (1998)، **تاريخية الفكرالعربي الإسلامي**، (ط3)، ترجمة هشام صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي. ص 167

(4)المرجع السابق، ص 175

كان سلطة، وإذا اعتمد على القهر كان جبراً وظلماً. ويميز نَصار بين السلطة والسيطرة؛ إذ يرى أن السياسة كما تُمارس اليوم كلها سيطرة.

وينبني التفكير في السلطة على التمييز بين المستوى الميتافيزيقي والمستوى الاجتماعي. ويقول نَصار: "أنا أفكر في السلطة كظاهرة إنسانية، في حال غياب الأساس الطبيعي للسلطة بين البشر، فالبحث عن الأساس يوجب الاتجاه نحو إرادة الإنسان، لا سواها، لأن القوة الميتافيزيقية - إرادة ا - هي التي أوجدت الإنسان في وضع من المساواة الطبيعية، مما يعني ضرورة الحق الطبيعي للفرد في أمر غيره من الناس".[1]

أما برهان غليون، فقد ذهب إلى أن المقصود بالسلطة: "جملة المبادىء والمعايير القائمة، التي تحدد علاقات الهيمنة والولاء والتبعية والأسبقية بين الجماعات والأفراد داخل الواحد، والتي تتجسد عبر مؤسسات مختلفة ومحددة الصلاحيات، تؤطر المجتمع وتساعده على تنظيم علاقاته، وتشغيل نفسه، وتثمير نشاطاته وجهوده، وتسمح له باقامة روابط جماعية منشئة للتعاون والتنافس والسلام والأمن."[2] وهذا التعريف هو شرط ضروري لوضع الفرد والجماعات الإنسانية في وضعيه الإنتاج، وتثمير الجهد.بالإضافة إلى ذلك، فإن هناك بعداً خطيراً يستعرضه، مفاده أن السلطة تشتمل على عناصر، وهي: النظام، والترتيب، والمرتبية، والشرعية. وفي حال فقدت السلطة أحد هذه العناصر، فإنها ستدخل فيما يسمى بالأزمة البنيوية أو التاريخية، التي ستقود حتماً إلى الانفلات والانفكاك، وأخيراً تهديد النظام العام بالانهيار.[3]

وينظر إلى السلطة بكونها " ملاط الوجود الاجتماعي".[4] بمعنى أنها بنية حاملة لجميع العلائق الإنسانية الممكنة، سواء في مستوى الفرد مع ذاته، أم في مستوى الجماعات والمجتمعات، أم في مستوى طرائق التعبير. فالسلطة حاضرةٌ حضوراً أنطولوجيا (وجودياً) في كل فعل وانفعال، على المستويين الأفقي والعمودي على حد سواء في المجتمع ، وذلك وفق قدرة يرتكز عليها مجال النفوذ، وبالتالي كل سلطة هي سلطان فاعل، يمتلك قوة تحكّم تمنحه إمكانية النفاذ والنفوذ معاً، مما ينتج لدينا تمايزاً وامتيازاً مرتبياً شخصياً ومجتمعياً.[5]

وبعد أن تم عرض مفهوم السلطة وتأصيلها، لا بد من طرح عدد من الأسئلة، التي من شأنها أن تقود من يبحث في موضوع السلطة إلى مفهوم واضح للسلطة، وهي: هل السلطة

---

(1)نصار، ناصيف (2001)، مرجع السابق، ص 20

(2)غليون، برهان (2004)، **نقد السياسة الدولة والدين** ، بيروت:المركز الثقافي العربي، ص208

(3)المرجع السابق، ص 213

(4)الزايد، محمد (1983)، مرجع سابق. ص7

(5) المرجع السابق. ص11

صفة مميزة خاصة؛ منصب أم إنسان، ومن خلالها تصدر الأوامر وتطاع؟ أم أنها علاقة بين فئتين، واحدة متفرقة والأخرى خاصة لها أساس من الشرعية؟ أم أنها نوع من الاتصال بين الفئات المختلفة؟ والإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها، ليست ببعيدة عنا. وبالاستناد إلى ما سبق؛ يمكن القول إن "السلطة" في أبسط تعريف لها تشير إلى أن هناك علاقات غير متساوية في المجتمع، فهناك الحكّام القابضون على السلطة، وهنالك المحكومون، كما أن هناك الإدارة الهرمية (المؤسسات والتنظيمات التنفيذية) التي من ضمنها يسيطر الحكّام على المحكومين.[(1)]

لكن السلطة والإشكالية المفاهيمية الخاصة بها، تنبعان من الجدلية الخاصة بالمفهوم نفسه، والرؤى المفاهيمية الفلسفية التي قام الفلاسفة بطرحها بشأنه. فمفهوم السلطة، وعلاقته بالاستفهام عن ماهية الفلسفة، يعد من أعقد الأسئلة الفلسفية وأكثرها إثارة للخلاف في المجال الفلسفي. فالسؤال يعد باعثاً لا ينقطع للنزاعات في المجتمعات، لذلك يبدو السؤال عن السلطة أعمقَ الأسئلة وأكثرها إثارة للخلاف بين المفكرين.

إن العلاقة الجدلية بين ماهية الفلسفة، وماهية السلطة، تفضي إلى أن يتحول فعل الكتابة عن ماهية السلطة إلى فعل كتابة في ماهية الفلسفة، وعن علاقة الفلسفة بـ ماهية السلطة، وهذا يقودنا إلى سؤال أساسي مفاده: هل ماهية الفلسفة سلطاتية على نحو ما، بدرجة ما، وتمتلك بعداً فلسفياً ما ؟ نجد هنا أن حركية التفكير تتجه من الفلسفة إلى السلطة لا من السلطة إلى الفلسفة.[(2)]

وفي استنتاج ابتدائي حول السلطة من الناحية المفهومية، نجد أنها لا تُعد مفهوماً – دلالياً جزئياً، وإنما تفيد حالة شمولية – كلية؛ أي بنية حاملة لجميع العلاقات الإنسانية الممكنة على اختلافها، ابتداء من الفرد ومروراً بالجماعات والمجتمعات، ووصولاً إلى الدولة. فالسلطة حاضرة في كل فعل، فهي إما سلطان وإما تسلط، انطلاقاً من أنها قوة يرتكز عليها مجال النفوذ، لذا يصعب التسليم بثنائية سلطة / مجتمع، لأنها تحصر السلطة في بعدها الظهوري الحاد بوصفها دولة – حكماً. وكأن هذه الثنائية تفترض أن سلطة الدولة مجال التسلط، والمجتمع مجال التحرر.[(3)]

---

(1)Ertstein, Harry,(1975), **Patterns of Authority**. John Wily & sons. NewYouk, P 22

(2) الزايد، محمد (1983)، مرجع سابق. ص 8

(3) الهنا،غانم(1988)،من إيديولوجيا السلطة إلى الدولة، **الفكر العربي**(53)،بيروت، معهد الإنماء العربي، ص 33.

ويمكن القول إن هناك خلافاً بين الباحثين في تحديد معنى السلطة، فمنهم من بين أنها القوة (Power) أو قوة إرغام (Force)، وثمة آخرون عدوا أساسها العقل (Reason)، وهناك فئة ثالثة اعتبرت أن السلطة هي التنسيق الضروري بين الحكّام والمحكومين (Imperative, co-ordination). وفي هذا السياق فإن ثمة بعض الحدود التي من المهم التعرف إليها، وهي:[1]

- ما يفرق بين "السلطة" من جهة، و"القوة" أو "قوة الإرغام" و"العنف" من جهة أخرى، هو الشرعية.
- لكل سلطة شرعيةٌ خاصة بها.
- سلطة الحكام مستمدة من سلطة المنصب، وليست مستمدة من سلطة أشخاصهم، وهذه السلطة لا تُفرض على المجتمع، إلا بواسطة سلطة بيروقراطية (مؤسسات) هرمية تنفذ أوامر الحكام الموجودين في الحكم.

بالإضافة إلى أن السلطة ترتبط بالصراع، من منطلق أنها علاقة، وأطراف هذه العلاقة يتبادلون الشّد والجذب والإلزام والمقاومة ومقاومة المقاومة.[2]

والسلطة، كما هي، ظاهرة طبيعية ضرورية للحياة، ومن دونها تتحول الحياة بأبعادها إلى فوضى واضطراب. فالسلطة تسعى إلى تنظيم الحياة وضبطها. وفي ممارسة السلطة توظف القوة لغايات اجتماعية، لكي تصبح القوة بمنزلة وسيلة السلطة في تحقيق الغايات. ومن خلال استعراضنا للمفهوم الفلسفي للسلطة، نجد أن مفهوم السلطة واحد على مختلف المستويات، إلّا أن هذا المفهوم، يتطور ويتعقد، وفقاً لاتساع نطاقها الأفقي والعمودي، وأيضاً في ضوء تطوره وارتباطه بالحكم والسياسة، وبالتالي فإن دخولها في نطاق الاجتماع السياسي، جعل ارتباطها بالسياسة والمجتمع، وبالشرعية والمشروعية، يزداد تعقيداً وتشتتاً في آن معاً.

إن السلطة وفقاً لمستوياتها أو مجالاتها الكثيرة تبدأ، مثلاً، على مستوى الفرد والعائلة، ومن ثم تنتقل إلى المستويات الأعلى وصولاً إلى الدولة. فعلاقة السلطة التي تقوم بين الطفل والوالدين، يمكن أن تأخذ شكلين أساسيين: سلطة قهرية وسلطة عقلية؛ إذ تقوم السلطة القهرية على مبدأ الطاعة، بينما تقوم السلطة العقلية على مبدأ التفاهم. ويمكن التمييز بين هاتين العلاقتين بأن العلاقة الأولى القهرية تأخذ طابع علاقة عمودية، بينما تأخذ السلطة العقلية طابع

---

(1) أبو عز الدين، فريدة (1983)، مرجع سابق. ص 31-34.

(2) فوكو، ميشل (1990)، **المراقبة والمعاقبة**، ترجمة علي مقلد، بيروت، مركز الإنماء العربي، ص 65-66.

علاقة أفقية.[1] وعلى هذا الأساس يمكن تطوير المفهوم إلى مستوى العلاقات على مستوى الدولة (المجتمع السياسي)، لأجل التمييز بين نوعين من التنشئة الاجتماعية، فالأولى هي التسلط التربوي الذي يقوم على أساس العلاقة العمودية، بينما الثانية تقوم على العلاقة الديمقراطية على أساس من السلطة العقلية. ولهذا يمكن وسم السلطة بأنها غائية وعقلانية، تهدف إلى تحقيق غايات اجتماعية محددة تشمل مصالح أفراد المجتمع.

ويمكن الاستنتاج بأن السلطة هي علاقة ملازمة لوجود الإنسان منذ الولادة، حتى الموت، يمارسها آمراً أم مطيعاً، في مختلف ميادين حياته، وقد لا يقتضي البحث الصحيح عن مصادر هذه السلطة لدى بعض المفكرين -أي نوع من الإيمان، ولا يقتضي القفز فوق عالم الإنسان، فهو بحث فلسفي في عالم الإنسان، ولا يحتاج بالضرورة إلى التحول إلى بحث ميتافيزيقي حتى يصل إلى نتيجة أكيدة. فالبحث الفلسفي يعطينا المصادر المباشرة، القريبة، للسلطة الموجودة فيه.[2]

فالسلطة هي علاقة أمرية، لا بد لها من الانتماء إلى العالم الذي تنتمي إليه العلاقات الأمرية، وهو عالم العلاقات الاجتماعية، أو عالم الإنسان من حيث هو كائن اجتماعي.وهكذا فإن أساس السلطة ينبغي أن يتجه، في نظر ناصيف نصار- نحو إرادة الإنسان، لا نحو إرادة ا ، التي أوجدت أفراد الإنسان في وضع من المساواة الطبيعية، التي لا يسمح بأن يكون لأي إنسان حق طبيعي في أمر غيره من الناس. ومن هنا يطرح فلاسفة الفردانية التوافق والتعاقد أصلاً لحالة الاجتماع الإنساني، مشتقين من هذا الأصل مصدر السلطة السياسية.[3]

ب- أنواع السلطة:

تعد السلطة (بعامة) والسلطة السياسية بخاصة منذ القدم، قضية أساسية من قضايا الاجتماع السياسي الإنساني، فهي أصيلة ومتأصلة في الإنسان وطبيعته النازعة نحو التجمع والعيش في جماعات، انطلاقاً من تطور الحاجات والنزوع إلى الأمن والأمان والاستقرار، والسعي نحو التطور. فالعيش في جماعات بشرية، يفرض على الإنسان أن يتبادل مع الآخرين الاحتياجات، في مسعى منه إلى تحقيق الرغبات. وانطلاقاً من أن البشر متفاوتون في القدرات المختلفة. وقد تتناقض المصالح في مرحلة ما، مما يستدعي وجود تنظيم ذي سلطة يقوم على

---

(1)هشام شرابي، التنشئة العائلية وأثرها في شخصية الطفل، ضمن، **الطفولة في مجتمع عربي متغير (**1983-1984)، الكويت،الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، الكتاب السنوي الأول، ص 74.
(2) نصار، ناصيف (2001)، مرجع سابق، ص 16.
(3) المرجع السابق.ص 17- 20.

تنظيم التبادل الداخلي بين الأفراد للحفاظ على مصالحهم. ومع تطور الاحتياجات الداخلية والخارجية يتطور التنظيم، وتتطور السلطة العاملة في المجتمع البشري أفقياً وعمودياً، في سبيل الحفاظ على الأفراد وأمنهم واستقرارهم ومعيشتهم.

وكثيرة هي الكتابات التي تناولت السلطة تمحيصاً وبحثاً، وذلك من خلال تركيزها على طبيعة هذه السلطة، من ناحية الفلسفة السياسية. ويعد كتاب ناصيف نصار"منطق السلطة" من الكتب الفلسفية بامتياز، وذلك لتناوله السلطة وتحليله هذا المفهوم، بعامة، وذكره لأنواعها، وصولاً للسلطة السياسية.

وأول ما يبدأ به نصار حديثة عن السلطة، هو مفهومها، الذي يتميز ويتآلف بين أنواع من القدرة التأثيرية، أو العلاقة الأمرية، بوصفها حقاً، يكون قائماً بين إرادات حرة، ويجعل من مفهوم الحكم مفهوماً محايثاً ومساوقاً للسلطة. فالحكم يكون متمحوراً في السلطة، على أساس أنه الممارسة العينية والعملية للسلطة، بمعنى أخر فأن الحكم، هو العملية التي تخرج السلطةمن عالم المجرد المبدئي؛الذي هو عالم الفكر، إلى عالم الحسي والمحقق في الواقع والممارسة العملية، وبالتالي فإن الحاكم لا يكون تحقيقاً خالصاً للسلطة، أو السيطرة، بما تعنيه الجملة السابقة من معنى، إلاّ اذا كان تحقيقاً لسلطة أو سيطرة خالصتين.[1]

وفي السياق نفسه يرى فوكو أنه لا يجوز الخلط بين التعاقد والتفويض بوصفهما مصدرين للسلطة. فقد عد مصادر السلطة ثلاثة، وهي: [2] الطبيعة، من منطلق أنه لا يصح التعاقد على سلطة إلاّ بين من يتمتعون بالسلطة الطبيعية على أنفسهم، ولا يصح أيضاً تفويضها ممن يتمتع بهذه السلطة. والطبيعة مصدر لهذه السلطة في حالات ثلاث: أولها حالة علاقة الفرد الراشد مع نفسه.وثانيهما حالة علاقة الوالدين أو المجتمع مع الأطفال. وثالثهما، حالة علاقة المجتمع مع نفسه. أما المصدر الثاني للسلطة فهو التعاقد والمصدر الثالث هو التفويض.

ويمكن التعبير عن السلطة بأساليب مختلفة، من أبرزها التصنيف، الذي قام به عالم الاجتماع السياسي الألماني ماكس فيبر (Max Weber)(1864- 1920) في مطلع القرن العشرين، عندما صنّف السلطة إلى ثلاثة أنواع تقليدية:[3] الأول: يعني أنها تقوم على أساس أن السلطة تُستمد من العادات الراسخة، والتقاليد السائدة، والهياكل الاجتماعية الموجودة، والمعترف بها في المجتمع، وتنتقل من جيل إلى آخر دون اعتراض من الغالبية العظمى لأبناء

---

(1) المرجع السابق، ص 13-14.
(2) المرجع السابق، ص 29-30.
(3) أبو عز الدين، فريدة (1983)، مرجع سابق. ص 33-44 .

الشعب. وخير مثال على هذا النوع هو عملية انتقال السلطة في مشيخة القبائل، ورئاسة العشائر، وزعامة الطوائف. الثاني: قانونية راشدةبمعنى أنها تقوم على أساس القواعد والقوانين الدستورية في الدولة. وخير مثال علىهذا هو السلطة السائدة اليوم في الدول الحديثة والمتقدمة. الثالث العبقرية: بمعنى أنها تقوم على أساس وجود قيادة قادرة وموهوبة، تستطيع أن تؤدي دوراً مهماً وأساسياً في اكتساب القوة وتوظيفها والمحافظة عليها. وفي هذا النوع من السلطة يحظى القائد العبقري بقبول شعبه له، ورضاهم به، وتأييدهم لسياساته، لأن موهبته وذكاءه يضطلعان بدور أساس في تسيير شؤون الدولة، وخدمة مصالح المواطنين.

إن العلاقة بين السلطة والمواطن - كما هي في فكر فيبر- تناقش إشكاليات وقضايا في الفكر السياسي الغربي، وفي الممارسة السياسية الغربية، عبر إقامة المؤسسات السياسية، التي تسمح بتسهيل مهمة مشاركة المواطن في الجسم السياسي. إلا أن كلاً من السلطتين التاريخية أو التقليدية والقانونية تختلفان عن السلطة الكارزماتية من حيث أن اتصالها بالمصدر المقدس هو اتصال غير مباشر، بينما تكون علاقة السلطة الكارزماتية بالمصدر المقدس علاقة مباشرة وعميقة. لكن الحكام والمحكومين أي أصحاب السلطة والأشخاص الذين يخضعون لها يشعرون باعتقادهم بشرعية السلطة التي يمارسونها أو يخضعون لها، فالحكام يعتقدون بشرعية السلطة، لأنهم يرون فيها قوة لحكمهم، ولأن لهم حاجة ذاتية تدفعهم للاعتقاد بأن ما يقومون به هو شيء صحيح، يتطابق مع القانون الذي يقتدون بنصوصه.[1]

وتَعد الموسوعةُ الفلسفية السلطةَ (Autorité,Authority)، بأنها "النفوذ المعترف به كلياً لفرد أو نسق من وجهات النظر، أو لتنظيم مستمد من خصائص معينة أو خدمات معينة مؤداة. وقد تكون السلطة سياسية أو أخلاقية أو علمية،". وأيضاً " يتوقف ذلك على مجال النفوذ".[2]

ولا يشير مفهوم السلطة إلى الأنواع الثلاثة السالفة حصراً، بل ثمة أنواع أخرى من السلطات أهمها: السلطة النفسية، وهي ما يطلق عليها اسم السلطان الشخصي، والتي تتمثّل في قدرة الإنسان على فرض إرادته على الآخرين لقوة شخصيته وشجاعته، وقدراته العقلية المتفوقة. ومن ثم السلطة الشرعية، وهي السلطة المعترف بها في القانون، كسلطة الحاكم والوالد والقائد. ثم السلطة الدينية، وهي مستمَدة من الوحي الذي أنزله ا على أنبيائه، ومن

---

(1) المرجع السابق، ص 33-44.

(2) روزنتال، م. و ب. يودين (2011)،**الموسوعة الفلسفيّة**، (ط9)، ترجمة سمير كرم، بيروت، دار الطليعة. ص 248 ـ 249.

سنن الرسل، وقرارات المجامع الدينية المقدسة، واجتهادات الأئمة. وأخيراً، سلطة الأجهزة الاجتماعية التي تمارس السلطةومثالها السلطة السياسية، والسلطة التربوية، والسلطة القضائية وغيرها. وتتوزع السلطات في الدولة، حسب فلاسفة العقد الاجتماعي- في ثلاث: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية.

وإذا درسنا نظريات أخرى تناولت السلطة، تبعاً لموقع المنظّر (أي من في السلطة) فإننا نجدها تقسم إلى عدة مواقع، على النحو التالي:[1] المتسلطون أو المتماهون بهم المؤمنون بحق شبه إلهي للسلطة كما هي عند هيغل. ومن ثم المتسَلط عليهم الذين يأملون بأن يصبحوا يوماً من المتسلطين، وهؤلاء، عادة، لا يسعون إلى إطلاق الحريات بل جلّ ما يطلبونه هو انتقال السلطة من موقع إلى آخر، ومثالهم رجال الدين الذين يسعون لنقل السلطة من يد الدولة إلى أيديهم. والمتسَلط عليهم، الذين لا يأملون بتحقيق الحرية لهم ولا لآخرين، حتى يتغير وجه الواقع جذرياً، وهذه الفئة يتبنّاها ماركس وماركوز(Herbert Marcuse)(1898- 1979). وأخيراً اليائسون من إمكانية تحقيق المجتمع المتحرر الذي يتوق إليه الفرد، لاعتقادهم أن الفرد ومشاعره لا بد أن يظلا أغراباً في المجتمع، كما نلاحظ عند سارتر وفرويد (Sigmund Freud) (1856- 1939) وغيرهم.

وهناك تقسيم آخر للسلطة، هو: سلطة العقل؛ أي السلطة الأبوية،[2] وقد تبنّاها كل من هيغل وماركس. ففي القرن التاسع عشر كانت النظرة الفلسفية السائدة تقول بأن الإنسان، بالدرجة الأولى، عقلاني، ومن هنا رأى كل من هيغل ومعارضه ماركس، أن حرية الفرد يمكن أن تكون هي ذات مصلحة المجتمع، فيما لو وجد الفرد في مجتمع يحكمه العقل، وفيما لو تَحكم الفرد بمشاعره وترك قيادة إرادته للعقل دون سواه. وأخرى تطالب بسلطة أمومية،[3] ويمثلها سارتر وماركوز. وهذه النظرية تطلب من الفرد أن يستخدم حريته في مجالات معينة، بعد أن حدد له هدف تلك الحرية. وهناك نظريات تركز على الوجودي المتحرك، بدل المطلق الثابت، كما هو الحال عند الوجوديين أمثال سارتر، أو على الشعور كقيمة إلى جانب العقل كما هو الأمر عند فرويد، وأحياناً على الشعور كقيمة وحيدة، كما يبدو الحال عند ماركوز.

---

(1) حمادة، نجلاء (1983)، مرجع سابق. ص 37. لمزيد من الاطلاع، محمد زيعور، **السلطة والفرد**، مرجع سابق، ص 21-22.

(2) زيعور، محمد (1990)،مرجع سابق، ص 18-19.

(3) حمادة، نجلاء (1983)،مرجع سابق، ص: 38-39.

ولكن ثمة سؤال يطرح في إطار الفكر، وهو: كيف تمكّن الفلاسفة من جعل قيادة المجتمع في يد العقل والمصالح العملية؟ وما الذي دفع إلى الأخذ بالحسبان شعور الفرد وسعادته؟ من خلال البحث والتحري في الجوانب التي تتعلق بالسلطة، وجد أن هناك صوراً تاريخية للسلطة السياسية، على مستوى الخبرة الإنسانية العامة، موزعة على ثلاثة أنواع:-[1]

- السلطة الاجتماعية المباشرة: من أهم مميزاتها، أنها تفرض نفسها على كافة أعضاء التجمع الاجتماعي، دون أن يتولى أحد بعينه ممارستها، فما من أحد يأمر، لكن الجميع عليهم السمع والطاعة. وتشبه هذه السلطة - إلى حد ما - سلطة العشائر والقبائل، بالإضافة إلى العادات والتقاليد.
- السلطة المجسدة: وتتميز بتجسيد السلطة بشخص أو عدة أشخاص، لديهم تفويض يمنحهم الحق في إدارة المجتمع، من خلال ممارسة الحكم والعقاب والإصلاح، ويتمتعون بالقوة اللازمة لفرض أوامرهم، وتنفيذ أحكامهم.
- السلطة المؤسسة: تقوم هذه السلطة بالأساس على تحويل السلطة الاجتماعية أو السياسية العائدة للفرد أو المجموع إلى شخصية اعتبارية معنوية، هي المجتمع نفسه.

وللسلطة التي تُمارَس على مستوى الدولة؛ أي المجتمع السياسي، حدودٌ، تشتمل على المبادىء التالية:- [2]

المبدأ الأول: لا يحق لسلطة الحاكم التماهي مع سلطة الدولة.

المبدأ الثاني: لا يحق للحاكم احتكار النشاط السياسي في المجتمع.

المبدأ الثالث: لا يحق للدولة انتهاك الحقوق الطبيعية لأعضائها.

المبدأ الرابع: لا يحق للدولة انتهاك حقوق النوع البشري والدول الأخرى، وبخاصة المجاورة.

المبدأ الخامس: لا يحق للدولة التدخل، فرضياً أو واقعياً، في ميادين السلطات غير السياسية، ونشاطاتها، إلا للمحافظة على الأمن والنظام العام، وازدهار المجتمع.

وهناك من نظر إلى التنظيمات السياسية على المستوى التاريخي، وقام بإعداد تصنيفات للتنظيم السياسي والسلطات فيها، وقد صنّفها محمد زيعور، على النحو التالي:[3] مستوى المجتمعات الصغيرة جداً، وتضم مجموعة من الناس تربط فيما بينها روابط قربى، على نحو

---

(1) لابيار، جان وليم (1974)،**السلطة السياسية**، (ط1)، ترجمة إلياس حنا، بيروت، منشورات عويدات، ص37-43.

(2)نصار، ناصيف (2001)، مرجع سابق، ص 92

(3)زيعور، محمد (1990)،مرجع سابق، ص 23

تصبح معه العلاقات السياسية متداخلة جزئياً في علاقات القربى، والبنية السياسية مندمجة تماماً مع تنظيم القرابة. ومجتمعات تكون فيها البنية النسبية إطاراً للنظام السياسي مع تنسيق دقيق بين الاثنين، إذ يمكنها التجانس، ويحتفّظ كل من الطرفين بتمايزه واستقلاله في دوائره الخاصة في آن معاً. ومجتمعات يشكل فيها التنظيم الإداري إطاراً للبنية السياسية.

ويمكن أن توجد للسلطة أشكال قد ينظر إليها ضمن الأطر التالية:[1] السلطة السياسية؛ أي سلطة الدولة، ويملكها من يحتل موقعاً معيناً في مؤسسات الدولة. ومن البدهي التفريق في هذا المجال بين السلطة الرسمية، والسلطة العملية الميدانية كأساس يسمح للتمييز بينهما. أما السلطة الاقتصادية، التي ترتبط بنمط الإنتاج وعلاقاته، وما يتفرع عنها من سلطة الملاّك، وسلطة رب العمل، وسلطة رب المال، فإنها تأتي لتشكل رديفاً للسلطة السياسية. وقد رفض بعض المفكرين صراحة أربعة أنواع من السلطات،[2] وهي على النحو التالي: "السلطة الأبوية".[3] "السلطة المشخصنة"، و"المستبد العادل" و"السلطة الدينية".

وقد درست السلطة بوصفها ظاهرة اجتماعية، وسياسية، وفلسفية تاريخيه. وبالإمكان تبين معايير إظهار قوة السلطة وتشخيصها التاريخي والاجتماعي وأبرزها:-[4]

1- معيار القِدَم (antiquity):- يقوم هذا المعيار على أن القديم هو الأفضل، وأن أقدم مصادر المعرفة مثلاً هو الأكثر يقيناً. ويقوم هذا المعيار على مسلّمتين: الأولى أن النظام أو المذهب كلما كان أقدم اجتاز اختبار الزمن أكثر من غيره، وكان عمره دليلاً على اجتياز هذا الاختبار بنجاح، وبالتالي توظيف مبدأ الانتخاب الطبيعي في بقاء السلطات واستمراريتها. والثانية قدم السن على اعتبار أنه أفضل، ولديه خبرة تراكمية ومعلومات واسعة. وبالرغم من نجاعتها، مرحلياً ونسبياً، إلا أن قدمَ السن في ظل ظروف زمان ومكان معينين قد تكون مجدية، إلا أنه لا يمكن التعامل معها بإطلاق وتعميم، فكلنا يستطيع نقضها وإيراد أمثلة لا تؤيدها، بل تدحضها على نحو واضح وصريح.

2- العدد (quantity)، بمعنى العمومية:- وهو المعيار الثاني للمفاضلة، فالسلطة التي يقبلها عدد أكبر هي الصحيحة، وأن كل ما يجد قبولاً عاماً هو صحيح؛ بمعنى أن المعيار يرتبط

---

(1)المرجع السابق، ص 28

(2) حامد، خليل (1988)، الفرد والسلطة في الفكر العربي الحديث، **مجلة الفكر السياسي**،(3)، دمشق، اتحاد الكتاب العرب. ص 99-98.

(3) السيد،أحمد لطفي(1959)، **مشكلة الحريات في العالم العربي**. بيروت، دار الروائع. ص103.

(4) ميد، هنتر (1975)، **الفلسفة مشكلاتها وانواعها**،(ط2)ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ص 178-183.

بمقولة الأغلبية السوسيولوجية. وكلما وافق رأي أو حكم عقولاً أكثر وتشاركت فيه، فالنتيجة الحتمية هي صحته. وهذا ما يشار إليه في الديمقراطيات الحديثة، فرأي الأغلبية يكون سلطة، لكن التعميم والإطلاق لا يجوزان في العلوم الاجتماعية والإنسانية، انطلاقاً من وجود النسبية في كل شيء بما في ذلك الحقيقة.

3- النفوذ (prestige) والهيبة:- التي أخذت تاريخياً مكانة، وكان لها تأثير في الآخرين. فالشخصية الكارزمية، والدينية، والاجتماعية، والعلمية، تحتل نفوذاً طبقاً للمجتمع وللعادات والتقاليد والقوانين بما فيها الدين. فأي بطل في أي من المجالات المختلفة له تأثير في حياة العامة، وقد يمتد هذا التأثير في الخاصة كذلك.

ويمكننا هنا تسجيل ملاحظتين الأولى: هذه المعايير تبقى قابلة للبحث والتمحيص، وتعد نسبية ولا يمكن تعميمها، لأسباب تتعلق بالمعرفة والحقائق التاريخية، التي يستند إليها في العملية التحليلية والتفسيرية لمجريات الأحداث.

الثانية: أن معيار "العدد" الذي أورده هنترميد، معياراً للمفاضلة، يرى، أن السلطة التي يقبلها أكبر عدد من الناس، تكون هي الصحيحة، فما يجد قبولاً عاماً هو "صحيح". وتوضيحي هنا، هو أن ميد يرى أن تبنّي الأغلبية الاجتماعية (السوسيولوجية) لفكرة ما يعتبر معياراً لصحتها، بصرف النظر عن كونها في الواقع صحيحة أم لا، فالناس لا يفكرون في ذلك، لأن عدداً كبيراً يثق في صحتها. والواقع أن ميد استعار هذا المفهوم من الفلسفة، وأسقطه على السلطة ومشروعيتها، انطلاقاً من أن معيار العدد / أو الأغلبية، هو أحد معايير الحقيقة، إذ الحقيقة في أحد وجوهها تكون كذلك من واقع إيمان أكبر عدد من الناس بهذه الحقيقة، مع أنها قد لا تكون حقيقة حقيقية، علماً بأن معيار العدد في الإحصاء النسبي، يدل - ضمن ما يدل عليه–على صفة "الأغلبية" النسبية.

ج- السلطة والأيديولوجيا

ثمة ارتباط تاريخي بين السلطة والأيديولوجيا؛ إذ ليس ثمة سلطة مبرأة من الأيديولوجيا بصورة أو بأخرى. ويلحق بهذين المفهومين متعلقات مفهومية أخرى من قبيل: مفهومي السلطة الأيديولوجية، وإيديولوجية السلطة، وما يثار حول هذين المفهومين من إشكاليات، وما يتطلب ذلك من التوضيح لأجل إزالة هذا الإشكال إن أمكن. وفي العادة تكون الحاجة إلى المرجعيات المختلفة وبالذات الجماعية المؤسسية، والمرجعيات العليا. ولكن قد توجد مرجعية عليا تتمتع

بسلطة الضبط والشرح والتفسير. وعندما توجد مرجعية من هذا النوع، فإنها في الأغلب تكون جزءاً من تنظيم أو نظام سياسي؛ أي إنها تظهر بوصفها سلطة سياسية إيديولوجية، وليس بوصفها سلطة إيديولوجية خالصة.

فالأيديولوجيا، من خلال الخطاب الأمري الذي تشتمل عليه في الزمان والمكان، تفعل فعلها عبر الخطاب الأمري نفسه وليس بفضل السلطة نفسها، وإنما بقدر ما يفعله بفعل السلطان الذي لها في النفوس. ويأتي ذلك انطلاقاً من أن الأيديولوجيالا تستمد طاعتها إلا من قوة التفاعل والتأثير والإقناع والدفع، التي تمتلكها، بوصفها ظاهرة عقائدية دنيوية اجتماعية. ويبرز المضمون السياسي في الأيديولوجيا على مراتب، وبدرجات متباينة من البلورة والوضوح. فقد يقع أولاً، التشديد على النظام السياسي، وبهذا تسمى الأيديولوجيه سياسية بالمعنى الضيق، كالملكية والليبرالية والبرلمانية. وقد يقع التركيز ثانياً، على الدولة نفسها باعتبار أساسها المجتمعي، وباعتبار صفاتها الجوهرية- إيديولوجيا التنمية. فالمهم أن تصور السلطة السياسية، بحسب الأيديولوجيا، هو المحور الرئيس الذي يتعلق به تفاعل الأيديولوجيه مع السلطة السياسية.(1)

وهناك ما يعرف بـ سلطة الدولة، التي تُعد سلطة طبيعية أصلية وسلطة الحاكم، وهي سلطة تفويضية مستمدة من سلطة الدولة وراجعة لها. والفرد بصفته عضواً في المجتمع السياسي (الدولة) محكوم بمجموعة سلطات: أولاً: بسلطة الإدارة التي يعمل بها. وثانياً: بسلطة منظومته العقائدية التي يؤمن بها. وثالثاً: بسلطة العادات والتقاليد التي يمارسها. ورابعاً: بسلطة الأسرة التي ينتمي إليها. وخامساً: بسلطة الدولة التي يعيش فيها وهكذا. فالإنسان محكوم بسلسلة لا متناهية من السُلط المحيطة به على نحو دائم ومستمر. وهذه السلطات ترافقه منذ طفولته وحياته في الأسرة، ثم ترافقه في المدرسة والمجتمع، كما هي في العمل، والمواطنة.(2) هذه الإشكالية المتنوعة من السلط تمارس إيديولوجياتها المرافقة لها عبر خطابها الأمري. وهكذا فإن ظاهرة ارتباط الأيديولوجيا بالسلطة لا تقتصر على السلطة السياسية، فقد تتجلى في كل أنواع السلط.

(1) نصار، ناصيف (2001)، مرجع سابق، ص185-187.
(2) المرجع السابق، ص185-190.

ويرى الباحث أن السلطة والدولة معاً يكونان المجتمع السياسي، الذي يعد مركباً إشكالياً، متعدد الأبعاد، بعيد الآثار والنتائج، يحتاج إلى وقفات بحثية، وجهود فكرية، وعمل مؤسسي، من أجل تشخيص هذا المركب، وفكفكته إلى عناصره، وتحليل مدخلات عملية الأشكلة هذه ومخرجاتها، للخروج برؤية مفاهيمية واضحة حولها. وهذا - إلى حد كبير - ما نفتقده في الفكر العربي، بعامة، والفكر القومي العربي المعاصر، بخاصة.

2- مشروعية السلطة : الأسس، والمصادر والمقومات.

واكب الفكر الفلسفي التطور البشري منذ الحياة المشاعية الأولى، ومن ثم المَدينة المَدنية، والإقطاعية في العصور الوسطى، ومروراً بالبرجوازية الغربية، ووصولاً للدولة القومية الحديثة، وما تلاها من تطور في الرؤية النظرية الفلسفية للدولة والسلطة على حد سواء، فنجد أن الفكر الفلسفي الإنساني عالج الواقع والقضايا المرتبطة به، وطرح الصورة المثلى لحياة الفرد في المجتمع / الدولة، من خلال طرحه لأفكار تمثل - من وجهة نظر المفكرين - حالة للخروج من الوضع الراهن / المعيش.

والباحث في الفكر الفلسفي العربي قديمه وحاضره، يجد أنه يفتقر إلى بلورة نظرية حول الدولة العربية، باعتبارها سلطة بالمفهوم الفلسفي الواسع أو حتى الضيق. وهو ما يعد واحدة من أبرز أزماته، التي تؤسس إشكاليات تتجاهل التمييز بين الدولة والسلطة، ووضع رؤية مفاهيمية تستند إلى مرجعية فكرية وفلسفية واضحة. ففكرة الدولة في الوطن العربيالمعاصرلم تتغير كثيراً عنها في سابق عهدها، ولم تتفاعل مع الفكر الفلسفي الغربي الذي تطور تاريخياً، ووضع مفاهيم وأسساً تواكب التطور الحضاري الغربي، والاحتياجات التي تتعلق بالمواطن الغربي، فظهر الفكر الفلسفي لديه ناضجاً ومعبراً عن آمال الشعب وطموحه، الذي ضحى وقدم في سبيل حريته لتحقيق نوع من العدالة، واستطاع أن يبني المؤسسات في ظل دولة القانون.

وعندما نتأمل وندقق، في الوقت ذاته، في أحوال الدولة العربية المعاصرة، فإننا نجدها متماثلة، أو بالأحرى متماهية مع السلطة، حيث أوجدت لنفسها نوعاً من الشرعية، وتجاهلت أسس ومقومات المشروعية ومقوماتها، فأصبحت دولة وطنية بالمفهوم العملي للدولة، التي تستند إلى مقومات شكلية وفق المفهوم القانوني للدولة، وغاب عنها المفهوم الفكري والفلسفي للدولة والسلطة، مما نتج عنه دولة مشوهة يطلق عليها دولة الوطن، لا دولة الأمة والمواطن.

وبالتالي يمكن نعت هذه الدولة بما تشاء من صفات، فهي ليست دولة بالمعنى المفهومي الفلسفي، ولا دولة الحرية والعدالة، وتمتاز بغياب المؤسسات باستثناء المؤسسات الأمنية، والمغّيبة للمجتمع المدني مفهومياً ومؤسساتياً وواقعاً، وتجذر الطائفية والعرقية والإقليمية. على أن الصفة الأميز لهذه الدولة هي الاحتكار الفعال لمصادرالقوة / السلطة في المجتمع.

ويستطيع الباحث في الفكر العربي عموماً والمعاصر خصوصاً، ومعه المشتغلون بالفلسفة، طرح أسئلة متعددة حول الدولة العربية المعاصرة، والمفاهيم الأساسية المتعلقة بها، من قبيل الدولة، والسلطة، والسيادة، والشرعية والمشروعية، على النحو التالي: ما هي أزمة المشروعية في الدولة العربية؟ هل هي أزمة النظرية أم أنها أزمة الواقع أم الاثنين معاً؟ ما هي المشروعية والأساس الذي تقوم عليه هذه المشروعية، هل هي مشروعية السلطة / السلطة السياسة أم النظام؟. وهل يشكل الفرد أساس المشروعية في الأنظمة الديمقراطية؟

لا شك في أن الإجابة تحتمل أكثر من بعد، إلا أن أزمة الدوله / السلطة، في النظام السياسي العربي هي أزمة شرعية ومشروعية، في آن معاً. وعندما نقول أزمة مشروعية بمعنى أن الدولة تفتقر إلى ثقة الشعب وتزكيته؛ أي إن المشروعية تعني في أبسط جوانبها أنها استناد السلطة السياسية في الدولة إلى الشعب باعتباره مرجعية، وأيضاً مصدراً للمشروعية، وكل نظام تنقصه ثقة الشعب، نظام لا مصداقية له، لأنه يستند أساساً إلى العنف والقهر، وتسيطر فيه سلطة الاستبداد. ويستبعد من فلسفته قضايا المواطنة، والعدالة، والمساواة، والحرية، وغيرها من المؤشرات التي يدل العمل بمقتضاها على مدى مشروعية الدولة من عدمه. فالعمل بمقتضى هذه القضايا يعطي مؤشراً على مدى توافر الدولة على الشرعية والمشروعية.

أ- **مفهوم المشروعية.**

لقد سبقت الإشارة إلى إشكالية الدولة والقضايا المفاهيمية والفكرية المرتبطة بها، ومن أبرزها مشروعية السلطة باعتبارها بعداً أساسياً، وشرطاً ضرورياً، لتكون الدولةُ دولةً بالمفهوم المعاصر. لكن أي باحث في المشروعية، يلاحظ أنه لا يوجد اتفاق بين المختصين على تحديد واضح ومحدد المعالم لمفهوم المشروعية، "فالمشروعية هي أحد العناصر المهمة في مجال التنمية السياسية المتكاملة، لأن هذه التنمية تعمد الى إيجاد حلولٍ لإشكاليات ذات مساس مباشر

بالدولة والمواطن، الذي يعد أساساً ومحوراً في عملية السلطة، وأهمها: الهوية، والشرعية والمشروعية، والمشاركة السياسية".[(1)]

وفي هذا الخصوص فقد عمد عدد من المشتغلين المعاصرين بالفلسفة في الوطن العربي ومنهم مطاع صفدي، وناصيف نصار، وبرهان غليون، وغيرهم، في كتاباتهم، إلى البحث والتأصيل لإشكالية الدولة العربية المعاصرة، وجملة القضايا ذات الصلة بها، مثل: السلطة، والشرعية، والمشروعية، والاستبداد، ودولة السلطة، ودولة الجماعة، وذهب معهم آخرون، في تناول هذه الإشكاليات ودراستها من جوانب فكرية وفلسفية.

يبدأ مطاع صفدي بتمهيد لتعريف المشروعية، فيقول:" لم يعد فعل شَرعَ، يفيد في فهم عبارة المشروعية. حتى لو تفعل الفعل، فصار شَرعَ، أي بمعنى أوجد أو ابتكر أو اخترع شرعاً أو طُرقاً. فإن تفعيل الصياغة، مع ذلك، قفزة نوعية، اذ ينتقل الإنجاز من السير في الطريق إلى شق الطريق. لذلك كان اللفظ: شرع، يحتاج إذن إلى فاعل، والمشروعية في حد ذاتها ليست عبارة مطلقة في الفراغ، إنها حتى يمكن تشخيصها، بل أكثر من ذلك، حتى تجد لذاتها ثمة مستند، تخرج من الفاعل الكلامي أو اللغوي، إلى الفاعل الدلالي."[(2)] وبناء عليه فالمشروعية هي التطبيق العملي لشرعية السلطة، وتهتم بما هو منجز على أرض الواقع، بما هو عملي، اعتماداً على الرأي العام الذي هو مقياس الرضا من عدمه تجاه السلطة والحاكم.

ويتساءل الفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشيه (Marcol Gauchet)(1946-) عن أسباب قبول إنسان أو مجموعة من الناس تقديم الطاعة لإنسان آخر، يتمتع بممارسة السلطة، ويذهب إلى أن أصل علاقة القبول والطاعة كامن في ما يسميه بـ " مديونية المعنى"، أي إطاعة ذلك الشخص الذي يشبع رغبتنا في التوصل إلى معنى مليء لنشاطنا وحياتنا، وبالتالي فالطاعة والقبول هنا تأتيان نتيجة لضرورة داخلية ذاتية، وليس نتيجة لقسر خارجي، وفي هذه الحالة فإن السلطة تتحول إلى سيادة عليا ومشروعية كاملة.[(3)]

---

(1) ناضوري، أحمد (2008)، النظام السياسي وجدلية الشرعية والمشروعية، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**، (2) م 24. ص 349.

(2) صفدي، مطاع (1990)، كلام الحرية في مأزق الشرعية / المشروعية، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، (72-73)، بيروت، معهد الإنماء العربي. ص 8.

(3) أركون، محمد (1996)، **العلمنة والدّين**، (ط 3)، بيروت، دار الساقي. ص63.

وتعد المشروعية صفة تطلق على السلطة التي تتفق تصرفاتها ونشاطاتها مع العدالة. على أنه ينبغي فهم العدالة في إطار محدداتها القانونية والتشريعية، وتستند أساساً إلى رضا الشعب. فسلطة الحاكم المطلق أو المستبد تعد غير مشروعة، حتى ولو جاءت وفق الدستور والقانون. وقد تعتبر السلطة الثورية مشروعة، وإن قامت على أنقاض حكومة قانونية. ومن الممكن تطور احتمالات نظرية تفيد بإمكانية أن تكون هناك حكومة (سلطة) غير شرعية ابتداء، لكنها تتمتع بالمشروعية لاحقاً، لوجود قبول وتأييد شعبي لها (أي بسبب أفعالها وسلوكها الذي يجد قبولاً شعبياً). وأيضاً قد يكون هناك سلطة تتمتع بالشرعية والمشروعية في آن معاً (جمعت بين شرعية العقد والقانون والدستور، ومشروعية الرضا الشعبي بخصوص تصرفاتها وأفعالها)، وسلطة شرعية لا تتمتع بالمشروعية؛ أي سلطة حازت على شرعية تعاقدية أو قانونية، ولكنها أتت بأفعال لا تُعد مشروعة من وجهة نظر شعبية. وسلطة غير شرعية وتتمتع بالمشروعية؛ بمعنى أن سلطةً ما أتت بالقوة والتغلب ولكنها تمارس تصرفات وسياسات تتفق مع العدالة. وأخيراً سلطة غير شرعية ولا تتمتع بالمشروعية.[1]

وينظر للمشروعية - من وجهة النظر القانونية - بوصفها مجموعة الدساتير والقوانين والأنظمة المرعية في الدولة، التي تعكس القوة الحقيقية للدولة باعتبارها دولة القانون والمؤسسات، مما يعني أن هناك علاقة ما بين الدولة / السلطة، والشرعية بكونها طرفاً ثانياً، والمشروعية بوصفها أيضاً طرفاً ثالثاً، وبالتالي فإن نمط العلاقة فيما بين السلطة مع الشرعية ترتبط أساساً بعوامل ذات صلة بالدولة، وتتصل بالدرجة الأولى بطغيان إحداهما على الأخرى، وتحديد المكانة أي الموقع الخاص بكل منهما، ومن ثم فإن الشرعية لن تكون قادرة على فرض نفسها على الوعي العام للشعب، إلا عندما تعجز المشروعية عن إخفاء حقيقة العلاقة التمفصلية القائمة فعلاً وواقعاً مع الشرعية بالذات.[2] فالموقع أو المكانة؛ بمعنى المواقعية (الطيبولوجيا)، لكل من الشرعية والمشروعية في علاقة كل منهما مع السلطة، تشهد توتراً وإرباكاً، نتيجة لعدم استقرار العلاقة بين السلطة والشرعية بالدرجة الأولى، لأنه إذا كانت العلاقة مستمرة، فإن المشروعية تحتل مكانة واضحة في العلاقة، وتستند إلى الشعب ومدى رضاه وتقبله للسلطة وممارساتها على أرض الواقع، وتُعد المشروعية هي المقياس لدرجة رضا المواطن / الشعب عن السلطة ومدى شرعيتها.

(1) السيد، رضوان (2004)، الشرعية والمشروعية، **مجلة شؤون استراتيجية**، (10)، عمان، عمون للدراسات، ص 38.
(2) صفدي، مطاع (1990)، (72- 73)، مرجع سابق. ص 10.

ويمكن القول بعدم مشروعية السلطة مالم تكن وليدة الإرادة الشعبية، بالدرجة الأولى،ومعبرة عنها. وانبثاق هذه السلطة عن تلك الإرادة لا يفيد بالضرورة أن من يمارسها مقيد بقواعد قانونية تكون مقيدة لتسلطها وعنفوانها، في حين ينظر البعض إلى المشروعية على أنها تستند إلى مدى تَقيد نشاط الأفراد أو الجماعات بالإطار القانوني المنظم له. وبناء عليه، فالمشروعية مفهوم قانوني[1]كونها تستند إلى القانون والدستور، وأن السلطة تلزم الحاكم والمحكوم بالالتزام بهذه القوانين، والخضوع لها باسم سلطة الدولة المدنية.

ومن خلال دراسة الفكر الفلسفي ببعده التاريخي الدولاتي، نجد أن أي مجتمعات قدسوية، تولد قبل أن تأخذ كلٌ من الشرعية والمشروعية موقعها في الدولة، وذلك لاعتبارات رئيسة، أهمها:[2] أن المجتمع القدسوي يعبر عن ذاته ويوحد بين المفهومين، ويلغي التمفصل بينهما، وتذوب المشروعية في إطار الشرعية، لسبب أن المجتمع القدسوي بغنى عن الشعب والقضايا التي ترتبط بإشكالية الدولة وقضاياها الرئيسة.

ويؤكد صفدي أن هناك بعداً مهماً في المجتمع القدسوي، المتمثل في استغلال سلطة الحرام والحلال وربطها بالشرعية والمشروعية، وهو يحلل العلاقة من منظور الحلال والحرام، فيرى "أن أهل التحليل والتحريم لهم مصلحة أكيدة في تغييب الشرعية لمصلحة المشروعية، وتأكيد حضورها واحدة وحيدة في مسألة الأمر والنهي."[3] ويؤيد ذلك بالقول: "والحقيقة أن اللجوء إلى نظام التحريم ما هو إلا العجز عن تحقيق الشرعية خارج منطوق المشروعية؛ أي خارج التجسيد الذي يقحمها به كمرجعية مفارقة، بحيث يفرض عليها أن تظل على مفارقتها تلك إلى الأبد. إن عودة الطوطمية تحت ثياب الترتيبات المختلفة، إنما تجعل التديني يلعب لعبة خفاء وإخفاء الدين نفسه، ويجعل المشروعية تلعب لعبة إلغاء الشرعية أو الشرع ذاته، ذلك أن ما يدعى ارتباطاً بالمرجعية خَول نفسه حق النطق باسمها، ثم يعتبر هو الناطق البديل النهائي عنها."[4] كما أنه يرى أن المشروعية؛ بمعنى الشريعة في المصطلح الاسلامي، "هي التي تملأ مواقعية القدسي نفسه، وتنزله إلى شبكيات العلاقات القانونية بين الأفراد والمجتمعات. فالغائب (أو الغيبي) يصير حاضراً، والمفارق يغدو محايثاً، والمشروعية في المجتمع نصف أو شبه الديني الخالص، تنقلب إلى نظام مختلط في العادات والأخلاق،

---

(1) الجورشي، صلاح الدين (2008)، تأملات في إشكالية المشروعية والشرعية في الخطاب الإسلامي المعاصر**مجلة التسامح**، (23)، مسقط، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية. ص 74.

(2) صفدي، مطاع (1990)، أصل الاستبداد في منعطف الالاف الثالث، **الفكر العربي المعاصر**،(74-75)، بيروت: معهد الإنماء العربي. ص 4-5.

(3) المرجع السابق، ص 6.

(4) المرجع السابق، ص 7 .

وتمتزج بقواعد السلوك اليومي، العام والخاص. وبذلك فالقدسي لا يعود سوى اسم يبرر كل ما تفعله الجماعة بأفكارها وغاياتها؛ إذ تثبت هذه الأفكار كقواعد سلوك مقررة وسابقة دائماً على أية معيارية خاصة بها، عقلية أو قيمية، وتتكلس العادات وتحتمي في قوالب طقوس لا تخضع للمراقبة. وعليه يمكن طرح السؤال التالي:هل المشروعية تحل محل الشرعية؟. يجيب صفدي بأن" المشروعيات القائمة استنفدت الشرعيات كلها وجعلتها خارج الموضوع، والواحد الأفلاطوني ثم الديني، يصير هو الكل: المجتمع المنعكس في ذاته، والمتضامن مع مشروعيته الثابته المتكلسة، كما لو كانت هي شرعيته الأصلية، أو عقلانيته الكاملة".(1)

يذهب مطاع صفدي في طرحه هذا إلى تأكيد فكرة غياب القدسي الذي أتاح للنظام، وللمشروعية القائمة، أن تغتصب مكان الشرعية في السلطة. ويدلل على ذلك بأن الدولة في الغرب استطاعت من خلال المجتمع المدني أن تحدد موقعي كل من الشرعية والمشروعية، منذ ثورة التنوير؛ إذ أوجد البيئة المناسبة لعمل كل من الشرعية والمشروعية من خلال بروز المركّب الاقتصادي التقني. وانهيار صيغة المشروعية الكنسية، التي كانت تحتفظ بموقع الشرعية والمشروعية معاً، مما فتح الطريق واسعاً لانبثاق المجتمع المدني، وأيضاً الاعتقاد بأن المشروعية تشكل معياراً وحيداً ونهائياً للشرعية السياسية، وأن الاعتقاد بها يتطلب وجود شرعية للنظام القانوني الذي يضع القوانين، وبالتالي، فإن المشروعية، أو الاعتقاد بها، لا تشكل– في نظره - نمط شرعية مستقبلاً، وإنما تعتبر مؤشراً على هذه الشرعية.(2)

وينطلق موقف المفكر العربي برهان غليون في موقفه من مبدأ مشروعية السلطة؛ بمعنى أن الدول العربية، التي يسميها "الكيانات الهشة"، يشكل وجودها أزمة تَحقق حادة، وأنها أيضاً تقوم على العصبيات، مما يؤدي بالنتيجة المنطقية إلى أنه لا يمكنها أن تنتج أي تراكم معرفي يخلق منظومة من القيم والتقاليد،(3) حيث يشدد غليون على أن الذي يعطي الدولة – بمعنى السلطة – مشروعيتها ومبرر وجودها، وجود قيم وغايات إنسانية. فمن هذه القيم تستمد السلطة أهدافها، وعليها يقوم انتماء الناس لها.(4)

---

(1) صفدي، مطاع (1990)، عدد (72-73)، مرجع سابق. ص 13-14.

(2) المرجع السابق، ص 14.

(3) طويل، عبد السلام (2006)، **الدولة العربية في مهب الريح- دراسة في الفكر السياسي عند برهان غليون**،(ط1)، القاهرة: مركز الأهرام لدراسات حقوق الانسان. ص 365.

(4) غليون. برهان (2003)، **المحنة العربية: الدولة ضد الامة**، (ط 3)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 31 -33.

وبالتالي فإن هذه السلط تعاني من أزمة مشروعية، لفقدانها الأسس الفكرية والعملية، التي تجعل منها كياناً يمتلك مشروعاً قومياً يعتمد أساساً على الفرد / المواطن، وأيضاً على دولة القانون والمؤسسات، وعلى القيم والأعراف والتقاليد، التي ترسخ منظومة القيم في المجتمع، وتجعل الدولة والمواطن في سياق تكاملي واحد. [1]

وبالاعتماد على ما سبق، ولكي نتمكن من القول بمشروعية أي سلطة، فلا بد من توافر عدد من الأسس، تتمثل في وجود نظام حكم ديمقراطي أساسه المواطنة القانونية، ودستور ينص على الحريات والحقوق، وقانون ينظمها. ومجتمع مدني يتكون من أحزاب سياسية ونقابات لجميع فئات الشعب، ولا معيار تقوم عليه سوى المواطنة، وأن تسود ثقافة لدى الشعب تؤسس التنافس السلمي على السلطة وتداولها أيضاً بطرق سلمية، وأن تكون هيئات نظام الحكم منتخبة، مما يعني أن أساس أي مشروعية لأي سلطة تؤسس وتبنى وتستند وتستمدمن الشعب، فأحد أبرز أسس ومقومات مشروعية أي سلطة يقوم بالأساس على المجتمع المدني،[2] في حين أن بعض السلط تستند إلى الأيديولوجيا بوصفها الأداة أو الوسيلة، لأجل إضفاء المشروعية على النظام وكسب رضا الجماهير.[3]

وفي هذا السياق يمكن للباحث أن يطرح سؤالاً مهماً، يتعلق بمدى توافر إمكانية سقوط أو ضعف مشروعية السلطة.والجواب هو: نعم،عندما تتجاوز السلطة الأهداف والأدوار التي تقوم بها في سياق الحياة العامة التي تطال المواطنين، أوعدم قدرتها على القيام بأعمال السلطة، مما يعني أنها أخلت بشروط العقد الاجتماعي الذي جاءت وفقه؛ بمعنى أنها تعدت على الشعب، وعلى حقوقه وحرياته. فالشعب هو مصدر السلطات على الإطلاق ودون منازع في الأنظمة الديمقراطية البرلمانية. وهنا نتحدث عن مشروعية للسلطة. وقد نقول بمدى الحس الذي تتمتع به هذه السلطة ومدى قوة مشروعيتها أو ضعفها.

وفي معرض التساؤل عن علاقة المشروعية بالقانون الوضعي، فقد اعتبرالقانون الوضعي، بمنزلة المرجعية لمشروعية السلطة، وهذا يؤدي إلى القول بتطابق المشروعية والشرعية. وحسب كلسن (Kalssan)،" فإن أساس الشرعية هي القوة الإلزامية للنصوص القانونية والدستورية. ونظراً لأن الشرعية في ظل النظام الديمقراطي تتجسد في المشروعية،

---

(3) غليون. برهان (2003)، **العرب وتحولات العالم.** (ط 3). بيروت، المركز الثقافي العربي. ص 241

(2) الجورشي، صلاح الدين (2008)، مرجع سابق. ص 88.

(3) سبيلا، محمد (1992)، **الأيديولوجيانحو نظرة تكاملية،** بيروت، المركز الثقافي العربي . ص 59.

فإن الخروج على المشروعية، يؤدي إلى اللاشرعية"؛[1] بمعنى أن الشرعية تتطابق مع المشروعية من وجهة نظر دستورية قانونية. وهذا معناه أن مفهوم المشروعية؛ بمعنى خضوع نشاط السلطات الإدارية ونشاط المواطنين للقانون الوضعي، هو بمعنى ما مفهوم قانوني .ويمكن هنا للباحث القول إنه ليس من الضرورة أن يكون هذا الكلام دقيقاً، نتيجة لتنوع المصادر والأسس والمقومات لكل من الشرعية والمشروعية.

وفي سياق الحديث عن مشروعية السلطة باعتبارها ممارسة لدورها في السياق الحياتي اليومي وبصورة صحيحة، تعمل لمصلحة الشعب، وأيضاً تؤسس لحقوقه. فإن هذا يقود إلى أن نفهم بأن السلطة تقوم على نقطة التقاء مجالات، تشكل بحد ذاتها معايير ضرورية، تتمثل في: الشرعية: فهي مجال التمثيلات. والفعالية: وهي مجال الواقع والنتائج، والمشروعية: باعتبارها مجال القانون والرضا العام للشعب.[2] وفي ظل غياب تلك المعايير أو أحدها، فإن السلطة تعتبر فاقدة للشرعية أوالمشروعية، أو أن هناك تراجعاً أو ضعفاً فيهما معاً.

ويعد معيار الحق من الأسس التي تقوم عليها السلطة، لذا ينبغي عليها أن تعمل على حفز المواطنين لتحقيق غايتها المتمثلة بالمشروعية، فلا مشروعية دون قبولهم ورضاهم وموافقتهم ومصادقتهم عليها. وهذا لا يتحقق إلا بإيمان شعبي عميق بهذه السلطة، وبوظيفتها التي تعد تعبيراً عن هموم شعبها وتطلعاته.[3] وأيضاً "باعتبارها أرضاً تبريرية دائمة للمشروعية، لأن انتزاع السلطة أو الدفاع عنها يستدعي فهماً وتفسيراً – تأويلاً معيناً للحق".[4]

لذلك يمكن للباحث القول بأن ما يؤسس لأي سلطة مشروعيتها، هو امتلاكها الشرعية. وأي فعل أو تعد من الشرعية أو عليها ينال من المشروعية، وقد يكون هناك خروج أو تآكل في كل من الشرعية والمشروعية. لذا يمكن القول بوجود علاقة جوهرية بين مشروعية السلطة وكفاءتها وفعاليتها وفاعليتها وقدرتها. فهذه عناصر تتوافر عليها أي سلطة تتصف بالنجاح في أداء أدوارها وواجباتها تجاه مواطنيها، وكذلك، تُعد صفات. فالحديث عن المشروعية لا بد وأن يرتبط أساساً بحقيقة السلطة، ومدى توافرها على القدرة والسيادة في ممارستها لأعمالها.

وهنا يطرح الباحث سؤالاً، هو: هل تعد مشروعية أي سلطة أساساً ومرجعية للشعب أو المواطنين، بحيث يمكن من خلالها أن يتمكنوا من الآتي: أولاً: معرفة حقوقهم والمطالبة بها في حال شابتها أي شائبه، وممارستها وفق مبدأ المساواة والعدالة. وثانياً: معرفتهم بواجباتهم

(1) ناضوري، أحمد (2008)، مرجع سابق، ص 357-358.
(2)المرجع السابق، ص 354.
(3)المرجع السابق، ص 322.
(4)الزايد، محمد (1983). ص 14.

والدفاع عن أي تجاوز على حقوقهم، والدفاع عن دولتهم. إن السلطة التي تتصف بالمشروعية، هي دولة العقد الاجتماعي، دولة المؤسسات والمجتمع المدني، فليس مستغرباً أن تكون دولة حق وقانون وعدل ومساواة، فمن متطلبات المشروعية وجود نوع من الإجماع في الرأي العام على الثوابت التي ترتكز عليها السلطة. وعليه يمكن القول إن أي سلطة تعتمد في مشروعيتها علىالرأي العام أساساً.

فالمشروعية هي عملية – براكسس - تنطبق على ممارسة السلطة نفسها، بما تمثله من إصدار للأحكام الجزئية، وتتعلق بطابعها الكلي. وهي أيضاً صفة الأمر أو الشيء المطابق في تحقيقه لما هو منصوص عليه في القانون؛ أي لقواعد محددة جزئية مبينة ومعروفة؛ ومطابقة للحق المنصوص عليه،[1] وتُعد تأسيسية، تتصل بالمثال وتتصل بالدولة.[2] فالمشروعية تعتمد على واقع قبول المواطنين الخاضعين لسيادتها، واعترافهم بالسلطة السياسية المعنية، بصورة سلمية طوعية دون قهر خارجي، قانوني، أو روحي، أو بدني. فالسلطة تمارس في ظل مفهوم السيادة، وبذلك تُحرز اعتراف المحكومين بمشروعيتها.

ب- المشروعية : الأنواع، والأسس:

تناول عدد من الفلاسفة الغربيين، المشروعية التي جاءت في سياق كتاباتهم عن الدولة، والسلطة، والسيادة، والشرعية والمشروعية، وفَصلوها على نحو ساهم في بلورة مفهوم واضح لها، وقد ذكروا أنواعها، وأسسها، والمقومات التي تستند إليها. ومن هؤلاء الفلاسفة ماكس فيبر، الذي قال بأن للمشروعية أنواعاً تتمثل في:[3] أولاً: مشروعية الحكم اعتماداً على التراث التقليدي وحماية الماضي واستلهام تراث الأجداد. ثانيهما: المشروعية المرتبطة بالزعامة الملهمة (الكارزمية)، المتمثلة بشخص ملهم يمثل سلطة دينية وأخلاقية أو إيديولوجية ويحكم باسمها. وثالثهما: المشروعية العقلانية أو القانونية المؤسسية، المستمدة من التمثيلية الانتخابية ومرجعية القانون والمؤسسات وتوزيع السلط.وقد أعاد الباحث الأمريكي ديفيد إيستون[4]، تعديل

(1) غليون، برهان (1990)، مرجع سابق، ص 66.

(2) السيد، رضوان (2004)، مرجع سابق. ص 38.

(3)Weber,Max,(1974), **The Theory of Social and Economic Organization**, translated by A.M. Henderson and Talcott Parsons, edited with introduction by Talcott Parsons (NewYourk: Oxford University Press).p358.

(4) سلامة، غسان(1987)،**نحو عقد اجتماعي عربي جديد**،(ط 2)،بيروت،مركز دراسات الوحدة، ص33-44.

هذه الأنواع وحددها بثلاثة، يقوم الأول على الزعامة الشخصية، والثاني على الأيديولوجيا، والثالث على ما يسميه البنيوية. وتُعدهذه الأنواع توسيعاً وتجديداً لأسس المشروعية التي حددها فيبر.

بالتالي فإن المشروعية تتنوع وتتطور بتطور تاريخ الدولة، والعوامل المؤثرة في ذلك ضمن الصيرورة التاريخية، وعلى نحو يواكب السلطة؛ إذ إن أساس أي مشروعية هو الشعب وسلطة الرأي العام التي يمتلكها، وسلطة العقد الاجتماعي الذي ُأبرم بين أفراد المجتمع. ففي ظل الدولة القومية الغربية المعاصرة، أصبح الفرد هو الأساس، والتطور الذي شهدته الدولة في الغرب انعكس على الفرد، مما انعكس بدوره على المشروعية. "إن تطور التجهيزات الجماعية في مجال التعليم والصحة والاتصال والطاقة، والتعدد المتلازم للخدمات حول نزع الملكية والواجبات، وإسناد المسؤوليات بخصوص الأضرار الطارئة، تستدعي جميعها إعادة تحديد أساس مشروعية الدولة داخل المجتمع، وعلى مستوى القاعدة".[1]

وبالاستناد إلى أن المشروعية ترتبط بالقيم ذاتها وبالمضمون والماهية، فالأصل أن المجتمعات السياسية تبني وجودها وفق أسس معينة، تشكل نظماً أخلاقية واقتصادية واجتماعية وغيرها من النظم، وتتحرك وفق عملية تطور نوعي، مما يترتب عليه إمكانية الانتقال من نوع مشروعية إلى أخرى.[2] وبقدر ما تكون تلك المجتمعات السياسية قادرة على الخلق والإبداع، فإنها تتدرج في سلّم الحضارة والمدنية؛ إذ لا يمكن أن تكون هذه المواصفات في دول تسلطية، بل في دول ومجتمعات تقوم على الديمقراطية وتتصف بالحيوية.

لذلك يمكن القول إن أية سلطة تستمد شرعيتها ومشروعيتها من الخير الذي يطال الأفراد، نتيجة عيشهم بحرية مصونة ومسؤولة، وأيضاً من الحقوق التي تكفلها وتصونها لهم، وتعمل على سيادة قيم العدالة والحرية والمساواة، وفق مواطنة مصانة بالدستور يحترم الإنسان لإنسانيته، وتطبيق القانون على أفراد المجتمع دون استثناء، فهي دولة القانون؛ دولة العقد الاجتماعي.[3]

---

(1) بلان، غيوم سيبرتان (2011)، **الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين**، ترجمة الدكتور عز الدين الخطابي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص 209.

(2)غليون، برهان (1990)، نظرية الشرعية وأزمة السياسة العربية، **الفكر العربي المعاصر**، (72-73)، بيروت، معهد الإنماء العربي، ص 64- 65.

(3) العلوي، سعد بنسعيد (2008)، التأسيس الاجتماعي والتكوين السياسي: العقد الاجتماعي والشرعية لدى هوبز وروسو، **مجلة التسامح** (23)، مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية. ص 122-126.

وبالاعتماد على ما سبق، فإن أسس المشروعية تقوم على ركنين أساسيين:[1] بنيوية أو دستورية، وإيديولوجية تقوم على زعامة شخصية تقليدية أو تحديثية، مما يستدعي أيضاً القول أن كلاً من الفاعلية والكفاءة هما أيضاً من متطلبات مشروعية السلطة. فالدستور ومن ثم القانون يتكفلان بتحديد أسس مشروعية النظام، ومن ثم فاعليته وكفاءته من عدمه، في واقع ممارستها العملية. فمن واقع الممارسة والأفعال يمكن الحكم على أي سلطة بأنها تتصف بالمشروعية أم لا.

ج-المشروعية : الخصائص والمصادر.

يعد البحث في المشروعية من خلال مفهومها وخصائصها ومصادرها، من المسائل الشائكة، خصوصاً في الفكر العربي المعاصر. وللمشروعية تاريخ نظري وسياسي، يثير جدلاً كبيراً، وتفسيرات مختلفة ومتعددة بتعدد المذاهب الفكرية الفلسفية، إضافة إلى نفس الإشكالية في الجوانب القانونية والاجتماعية.[2]

إن المشروعية - كما أشار أحمد ناضوري - تتطور بتنوع أشكال الممارسة السياسية، وبتنوع البعد التاريخي للمجتمعات. وقد ذكر ماكس فيبر ثلاثة أنواع منها، على النحو التالي:[3] الأولى: المشروعية التقليدية (Traditionnelle) التي يمثلها الأمس، والاحتكام إلى العادات والتقاليد، واحترام الأعراف السائدة في التجمع القبلي أو الاجتماعي، وتقديسها، وتبرز هذه السلطة في شخص الأب الأكبر أو السيد. الثانية: المشروعية الكارزمية (Charismatique). وأخيراً: السلطة المدنية (Sternbenger) ذات المشروعية، التي تؤمن بصلاحية النظام القائم على مبادىء الكفاءة والاحتكام للقواعد العقلانية، أو القائمة على مبدأ الخضوع والامتثال للواجبات، المطابقة لقوانين النظام القائم، بالإضافة إلى قيامها على القبول الشعبي، وغيره من القضايا ذات المساس المباشر بالفرد.

وتجدر الإشارة إلى مسألة مهمة، تتمثل في أن السلطة تحصل على مشروعيتها من خلال الانتخاب؛ أي إنها جاءت وفق انتخابات، وهي جزء من العقد الاجتماعي لكن الأهم هو الذي يؤسس لمشروعية أقوى، فلا بد من أن تنعكس الفعالية والفاعلية في عمل أي سلطة لتتبلور في مشروعية الإنجاز، التي تعني خطط العمل وتنفيذ البرامج من خلال العمل على

(1) سبيلا، محمد (1992)، مرجع سابق، ص 60.
(2) ناضوري، أحمد (2008)، مرجع سابق، ص357-359
(3) طويل، عبد السلام (2006)، مرجع سابق. ص 367.

تنفيذ برامجه بالدرجة الأولى، التي كانت بمثابة وعود للشعب، وفي حال الفشل في التوفيق بين مشروعية التفويض الشعبي، التي حصل عليها بالانتخاب، ومشروعية الإنجاز وهو على رأس السلطة،[1] فإن التداعيات السلبية ستنعكس على السلطة، وقد تتآكل المشروعية جراء تقصير السلطة.

ويمكن أن نعزو المشروعية إلى مصدر يضفي عليها هالتها ومكانتها الفكرية والفلسفية، ألا هو الإرادة الشعبية، التي تشكل مرجعية مشروعية الأنظمة، ومنبعها، فمشروعية أي سلطة لا تكتسب ولا تنتزع الا عن طريق الشعب، فالشعب هو مصدر مشروعية السلطة. وبناء عليه فإن إرادة الشعب، هي وحدها التي تسبغ المشروعية على السلطة، وهي التي تمنحها أوتسحبها، أو تثبتها أو تنزعها.

د- المشروعية والأيديولوجيا

انطلاقاً من دورالأيديولوجيا في المجتمعات السياسية؛ كونها تساهم في إعادة إنتاج الشرعية، فإن مفهوم كل من الشرعية والمشروعية يستقيان دلالتهما الأساسية من البنية الأيديولوجية، من خلال ترجمة مشروعها السياسي إلى حقائق ملموسة على مستوى الممارسة. مما يعني أن مشروعية أي سلطة معرضة للتآكل والفقدان، إذا لم تعمل– السلطة - على تجسيد مضامينها وفلسفتها تجسيداً واقعياً وفعلياً وعملياً على صعيد تطبيقاتها السياسية. مما يمكن الباحث من تأكيد ضرورة مهمة تتمثل في أن الشرعية والمشروعية لأي سلطة تتطلب عملاً وإنجازاً على صعيد الواقع، من أجل الاستمرار في الحصول على الدعم المجتمعي للسلطة ممثلاً بالمواطنين، في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية.

وعليه؛ فمن الواضح أن السلطة تلجأ إلى أنواع من المشروعيات، فالتقليدية مثلاً تقوم على الإجماع، ويكون أساس مشروعيتها إما الأسطورة أو الدين.في حين تكتسب السلطة مشروعيتها في المجتمعات الما بعد حداثية، بالتدرج، وتكون ذات طابع زماني، وتقيم السلطة مشروعيتها على إيديولوجيا قائمة على العلم والعقل، وتستهدف تحقيق الفردوس الأرضي، وهو ما يدعوه الفيلسوف "ماكس فيبر" ضمن تصنيفه الثلاثي لنماذج المشروعية، بالمشروعية القائمة على العقلنة القانونية والبيروقراطية.[2] فالمشروعية (القانون أو السلطة) قد انتقلت من الجانب

---

(1) والي، خميس حزام (2003)، مرجع سابق، ص 255-256

(2) سلامه، غسان (2011)، **نحو عقد إجتماعي عربي جديد**. (ط2)، بيروت، مركز دراسات الوحده العربية. ص 33-45.

التقليدي إلى الفرد. وهذا ما أسس له فلاسفة العقد الاجتماعي: توماس هوبز (Thomas Hobbes) (1588-1679)، وجـون لوك (John Locke)(1632-1704)، وجـان جـاك روسـو(Jean-Jacques Rousseaul)(1712-1778). فمصدر السلطة يقوم على التعاقد الذي يمنح هذه السلطة مشروعيتها.[1]

فالمشروعية في الدول الديمقراطية المتقدمة قد اكتسبت صبغة إيديولوجية علمية تقنية، وقد أوضح هابرماس (Jurgen Habermas)(1929 -)، أن المجتمع الصناعي المعاصر أحلّ محل التبريرات التقليدية للمشروعية السياسية القائمة على المقدس والتراث، تبريرات علمية وتقنية؛ أي إيديولوجيا العلم والتكنولوجيا. فالدولة في المجتمع المتقدم لا تمثل الطبقة السائدة، بقدر ما هي دولة الفعالية والتنظيم أي الجهاز الساهر على حسن سير النظام وعلى حسن أدائه، والذي يضع نصب عينيه هدف إبعاد كل مظاهر الخلل، التي لا تليق بالنظام الاقتصادي والاجتماعي. وهكذا فإن السمة الأساسية لنظام المجتمع الصناعي هو إنتاج العقلنة ذاتها، وبذا فقد تحول الجهاز الإلكتروني إلى إيديولوجيا، غايتها إضفاء المشروعية على علاقات السيادة والتفاوت الضروريين للأداتية الخاصة بالنظام الصناعي.[2]

وهناك من يرى أن الأيديولوجيا بطبيعتها تواقة إلى السلطة، مع التركيز على مسألة المشروعية. فديمومة السلطة مرهونة باستمرارها في بناء مشروعيتها، لأن "السلطة القادرة على الاستمرار هي السلطة التي لا تقوم فقط على القوة والعنف وانتزاع الاعتراف، بل هي السلطة القادرة على جعل الذوات السياسية تنتج تلقائياً مصادقتها عليها وقبولها بها، بحيث لا تكون بمثابة مؤسسة خارجية قائمة على القهر والقسر، بل على الرضا والموافقة".[3]

ويمكن القول إن الدولة المستندة إلى مشروعية إيديولوجية ثورية، وليس إلى مشروعية مجتمعية، أخذت علىعاتقها عملية إعادة إنتاج وعي سياسي مطابق لطبيعتها، وانتقلت من دولة حق وقانون إلىدولة امتيازات. والامتيازات هنا هي امتيازات البيروقراطية البرجوازية للدولة التسلطية.[4]

---

(1) دالون، ميريام ريفولت (2012)، **سلطان االبديات بحث في السلطة**، (ط1)، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ص 7- 10.

(2) سبيلا، محمد (1992)، مرجع سابق. ص 61.

(3) المرجع السابق، ص 58.

(4) المرجع السابق، ص 187.

ويميز كوتاس (cottas) بين أنماط متعددة لإيديولوجيات المشروعية، في المنظومة الغربية: أيديولوجيا المشروعية العقلانية، منح السلطة للذين هم أقدر على إدراك الصالح العام كأن يكون فلاسفة (فلاسفة الأنوار). وثانياً: أيديولوجية المشروعية التاريخية، وهنا تكون السلطة مشروعة إذا استلهمها أشخاص يتمتعون بـ حاسة التاريخ، كالوضعية أو الماركسية. وثالثاً: أيديولوجية المشروعية الوجودية، وتكون السلطة مشروعة إذا اعترفت اعترافاً كاملاً بالحرية الإنسانية وكفلت حق التعبير.(1)

ويمكن الإشارة أيضاً إلى وجود نمطين من إيديولوجيات المشروعية: الأولى: أيديولوجية المشروعية التقليدية، وأساسها هو جعل المشروعية العقلانية في خدمة المشروعية الدينية. والثانية: أيديولوجية المشروعية الحداثوية، التي تعمل على تفريغ الموروث السياسي من محتوياته التقليدية، ليتم شحنه بحمولات عقلانية، ساعية إلى جعل المشروعية التقليدية / الدينية في خدمة المشروعية العقلانية.(2)

وتستند المشروعية إلى ركنيين أساسيين: الأول: مشروعية بنيوية أو دستورية. والثاني: مشروعية إيديولوجية. وتتضمن الأولى تحديداً دقيقاً واضحاً للحقوق والواجبات الملازمة لأطراف العلاقة السياسية. على اعتبار أن جوهر هذا النظام هو المؤسسية ومشروطية القرار. في حين أن الثانية تتطلب وجود زعامة شخصية تقليدية أو تحديثية.(3)

هـ- المشروعية والشرعية: أوجه الشبه والاختلاف:

ترتبط المشروعية بالشرعية في إطار إشكالية أكبر، هي تحديد طبيعة العلاقة بينهما. فالاعتقاد بكل من الشرعية والمشروعية في أي سلطة، لا يمكن أن يؤسس للأخرى، إلا في حال توافرت الشروط اللازمة لوجود كل منهما، فالقوانين هي فعلاً أحد شروط الشرعية، ولكنها تتقاسم هذا الوضع مع قبول الأفراد والمعايير الأساسية للمجتمع؛ بمعنى أن المشروعية التي لا تتأتى للسلطة إلا بالرأي العام، ولا تستمر إلا باستمرار الرضا العام.(4)

---

(1) طويل، عبد السلام (2006)، مرجع سابق. ص 369.

(2) ضريف، محمد (1987)، مساهمة في تحديد مفهوم المشروعية، **المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي**، (ع4). الرباط. ص 11.

(3) سبيلا، محمد (1992)، مرجع سابق، ص 67-68.

(4)طويل، عبد السلام (2006)، مرجع سابق ص 385.

بالإضافة إلى ما سبق، فإن المشروعية تعد فكرة معيارية وقيمية، وذاتية ومتقلبة وصعبة التحديد،[1] في حين أن الشرعية تستند إلى القواعد القانونية الموضوعية. وبناء عليه فإن؛ الشرعية هي المشروعية العقلانية ذاتها.[2] والمشروعية بالمعنى الواسع تعني الأسس التي تقوم عليها السلطة من عدالة وحكم القانون، وسياسة أمور الناس بما يصلحها.[3]

إن أحد أهم الأسس المتعارف عليها، والتي يتم على أساسها التمييز بين الشرعية والمشروعية، هو الفصل بين ما يؤسس للشرعي، وما يؤسس للمشروع. وهذا الفصل حسب - ماكس فيبر- هو بنية وحدة المجتمع المدني، الذي يفترض في الأصل قيام سلطة شرعية، وأن القوانين التي تفرضها هذه السلطة تحوز صفة المشروعية. فالقانون يطالب من المواطنين الالتزام بنصوصه حتى تغدو أفعالهم مشروعة. وكان "فيبر" لا يتيح دائماً للمواطنين أن يسألوا عن الشرعية في ظل استمرارية المشروعية.[4]

ويرى الباحث أن الفارق بين كل من الشرعية والمشروعية لا يعود بالأساس إلى فارق نحوي أو اشتقاقي فقط، بل إلى الانبناء المصدري في لفظ المشروعية؛ إذ تضفي صفة الشأن العام على إجراءاتها ومنطوقاتها القانونية، مستفيدة من صيغتها في الانبناء للمجهول، أو لِلاْـهمْ. وعبارة (La Raison De letat) الفرنسية عنت دائماً هذه المرجعية الأخيرة الكامنة لذاتها بذاتها. وتكاد العبارة تستحوذ على مفهوم الشأن أو الصالح العام، لأن الدولة، عند اللفظ بالإنجليزي (الحرف الكبير)، تمنح ذاتها حق التصرف بهذا الشأن العام من حيث هي كذلك.[5]

ولما كانت المشروعية باعتبارها مجموعة الدساتير والقوانين والأنظمة المرعية في الدولة، والتي تعكس القوة الحقيقية لها،باعتبارهادولة القانون والمؤسسات، فإن العلاقة مع الشرعية ترتبط بعوامل ذات صلة بالدولة، تتعلق بالأساس بطغيان إحداهما على الأخرى، وتحديد المواقعية الخاصة بكل منهما، وبالتالي لم تكن الشرعية قادرة على فرض نفسها على الوعي العام، إلا عندما تعجز المشروعية عن إخفاء حقيقة العلاقة التمفصلية القائمة فعلاً وواقعاً مع الشرعية بالذات.[6]

---

(1)المرجع السابق، ص366.

(2)ضريف، محمد (1987)،مرجع سابق، ص 5-7.

(3)السالمي، عبدالرحمن (2008)، الشرعية والمشروعية بين النظرية والواقع(ع23)، **مجلة التسامح**، مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية. ص10.

(4)صفدي، مطاع (1990)، (72-73)، مرجع سابق، ص 8.

(5) المرجع السابق، ص 11.

(6) المرجع السابق، ص 10.

يرى البعض أن كلاً من المشروعية والشرعية مترادفان، لكن المشروعية تُعد بمنزلة النهج العام، أما الشرعية، فتشير إلى القوانين ومصادر الإلزام التي تنظم حياة الناس في مجتمع معين. فالمشروعية "تقارن في الآية (المنهاج)، وهي تتضمن الثوابت والمعالم المميزة والأساسية لنظام مجتمع ما، بحيث إذا جرى الخروج عن بعضها أو جميعها سقط النظام أو انقلب إلى أمر آخر أو فوضى كبرى".[1]

إن العلاقة بين كل من الشرعية والمشروعية، من جهة، والاستقرار السياسي، من جهة أُخرى، وثيقة جداً، لأن هذا الاستقرار يتوقف على العلاقة بين مستوى المشاركة السياسية والرضا العام بدرجة المأسسة للسلطة، بمعنى: أولاً: إقامة سلطة سياسية ونظام قانوني مبني على أساس تكريس ضمانات قانونية شكلية لقيام الدولة القانونية، من جانب الشرعية، وثانياً: تحقيق المشروعية التي ترتكز على الالتزام بالأهداف العليا والقيم الأساسية للمجتمع، وصولاً إلى تحقيق الإطار الشرعي للسلطة السياسية.[2]

إن العلاقة الجدلية بين المفهومين، هي علاقة حية ديناميكية في سيرورة واستمرارية، وبالتالي فهي ليست ثابته أو قارة وناجزة بصورة نهائية. وتتوقف عملية التبادل والتمثيل من خلال الممارسة، والسلوك من خلال المشاركة (البراكسس العملي)، على أساس أنهما ليسا مفهومين نظريين، مجردين، وأيضاً تزيد مستويات الشرعية والمشروعية أو تنقص تبعاً للعملية الاجتماعية، والعلاقة بين الدولة والسلطة والمجتمع. وباختصار فإن الشرعية والمشروعية تصبحان عملية إنتاجية متبادلة بحكم ثالوث (الدولة / السلطة / المجتمع)، وتكون العلاقة بينها طردية مشروطة، وبالتالي فإن تغيير نمط العلاقة بين الشرعية والمشروعية وتغّول إحداهما على الأخرى في الدولة، يفضي إلى نتيجة مفادها تفجر الثورات والحروب الأهلية والإقليمية؛ إذ إن ما يحدث هو قلب الجهة؛ إذ تغدو المشروعية هي الشرعية وتغادر الشرعية مكانها.

لقد تبين من خلال البحث، بخصوص العلاقة المفهومية أو التاريخية بين كل من الشرعية والمشروعية، بما هما مفهومان أصبحا اليوم متضايفان في الفكر السياسي المعاصر. فالسلطة السياسية، قد تحوز على الشرعية بمعناها الذي شُرح سابقاً، من دون أن تُحرز مقومات مشروعيتها. فقد تأتي السلطة وفقاً للنظام القانوني الدستوري، المستند إلى الأساس الديمقراطي، وتستمر، فاقدة للمشرعية بمضمونها الشعبي والاجتماعي. كما أنه من الممكن قيام سلطة، بوسائل تخاف النظام القانوني والدستوري، ولكنها تقوم ببناء مشروعية لها إعتماداً على

---

(1) السالمي، عبدالرحمن (2008)، مرجع سابق،ص9-10.
(2) ناضوري، أحمد (2008)، مرجع سابق، ص 349.

شرعية الإنجاز، والرضا الشعبي. بيد أن الحديث عنهما في الدولة الديمقراطية الحديثة، فينشىء بالضرورة علاقة مفهومية، علاقة تكامل، ضرورية لكل سلطة.

و- الأسس التي تستند إليها المشروعية:

من خلال البحث في مفهوم المشروعية وتحليل أسسها ومصادرها نجد أن لها أسساً تقوم على الآتي:

أ- الأساس الفلسفي والفكري: فالمشروعية عند فلاسفة العقد الاجتماعي تُستمد من الالتزام بمبادئ التعاقد المبرم بين الأفراد. وغايتها العمل على تحقيق المصلحة العامة، وهذا ما أكده (إسبينوزا)(Baruch Habermas)(1632-1677)، فقد عدها صيانة حقوق الأفراد باعتبارهم كائنات عاقلة، وعند هوبز (Thomas Hobbes) (1588-1679م) تحقيق الأمن والسلم الاجتماعي. أما هيجل فاعتبر أن الدولة غاية في ذاتها، لتمثيلها روح وإرادة ووعي أمة من الأمم، وتعتبر تجسيداً للعقل المطلق، كما أنها مجموعة العناصر الفكرية – الرمزية، التي يستطيع الحاكم بواسطتها إقناع المحكومين بأحقيته في الحكم. ويصبح الناس أحراراً ومتساوين أمام القانون، الذي يعبر عما هو عام ومشترك بينهم، ليحققوا اكتمالهم الإنساني بامتثالهم لسلطة الدولة، التي تضمن لهم العيش الكريم في سلام واستقرار وحرية مدنية.[1]

ب- الأساس القانوني والدستوري: يَنْظُر للمشروعية باعتبارها مجموعة الدساتير والقوانين والأنظمة المرعية في الدولة، الأمر الذي يعكس قوة الدولة بوصفها دولة القانون والمؤسسات، مما يعني أن هناك علاقة بين السلطة، والشرعية، لكونها طرفاً ثانياً، والمشروعية أيضاً بوصفها طرفاً ثالثاً، وبالتالي يرتبط نمط العلاقة فيما بين السلطة مع الشرعية أساساً بعوامل ذات صلة بالدولة، تتعلق بالدرجة الأولى بطغيان إحداهما على الأخرى، وتحديد المكانة؛ بمعنى الموقعالخاص بكل منهما، ومن ثم فإن الشرعية لن تكون قادرة على فرض نفسها على الوعي العام للشعب، إلا عندما تعجز المشروعية عن إخفاء حقيقة العلاقة التمفصلية / المتمفصلة القائمة فعلاً وواقعاً مع الشرعية بالذات.[2] فالموقع أو المكانة (المواقعية) لكل من الشرعية والمشروعية في علاقة كل منهما بالسلطة تشهد توتراً

---

(1) الأيوبي، نزيه نصيف (1992)، **العرب ومشكلة الدولة،** (ط1)، بيروت: دار الساقي. ص8-10. لمزيد من الإطلاع، محمد شفيق شيا، فكرة الدولة عند هيغل، **مجلة الفكر العربي،** (33)، 1983. ص ص 177-190.

(2) صفدي، مطاع (1990)، (72- 73)، مرجع سابق. ص 10.

وإرباكاً نتيجة لعدم استقرار العلاقة بين السلطة والشرعية بالدرجة الأولى؛ لأن العلاقة إذا كانت مستمرة، فإن المشروعية تحتل مكانة واضحة في العلاقة، وتستند بالأساس إلى الشعب ومدى رضاه وتقبله للسلطة وممارساتها على أرض الواقع، وتُعد المشروعية المقياس لرضا المواطن أو الشعب عن السلطة، ودلالة على مدى شرعيتها.

جـ - الأساس الاجتماعي / المواطنون: فالمشروعية هي إحدى ركائز الاستقرار السياسي، والضمانة الحقيقية لتحقيق التكامل الوطني، ومنح الفرص على أساس المساواة والعدالة الاجتماعية، والانتماء الوطني والقومي والكفاءة،[1] وبالتالي فإن أساس المشروعية هو الشعب، وأن بقاءها واستمرارها مرهونان برضاه عن أدائها، واستمرار دعمه للسلطة، كما أن مصداقية مشروعية السلطة ترتبط بمدى انسجام عمل السلطة بإدارة الصالح العام، مع ضمان حقوق الأفراد. وتقاس مشروعية السلطة بمدى قوتها أو ضعفها، بقدر دعم الرأي العام لها.

د- الأساس الأيديولوجي: نلحظ أن السلطة في المجتمعات التي تخطت عتبة الحداثة، تقيم مشروعيتها على إيديولوجيا وضعية حياتية، قائمة على العلم والعقل، وتهدف إلى تحقيق الفردوس الأرضي، وهو ما يدعوه " فيبر" بالمشروعية القائمة على العقلنة القانونية والبيروقراطية. فالمشروعية في البلدان التكنولوجية المتقدمة قد اكتسبت صبغة إيديولوجيا علمية تقنية،[2] بخلاف المجتمعات في البلدان المتأخرة تاريخياً، فمشروعية السلطة فيها هجينة؛ إذ يختلط فيها التراث بالمعاصرة والمقدس بالدنيوي. وما تزال المشروعية فيها مستندة إلى الماضي والمقدس، وأيضاً الأيديولوجيا والمعايير التقليدية أكثر من أي شيء آخر.[3]

3- الإشكاليات المتعلقة بمصادر البحث في مشروعية السلطة.

يتفق المشتغلون بالفلسفة من مفكرينا العرب المعاصرين، على أنه ليس هناك نظرية أو وجهات نظر/ متكاملة لمفهوم كل من الدولة والسلطة في الوطن العربي، ومشروعيتهما، من زوايا الإشكال النظري الفلسفي والتطبيقي، مقارنة بالدولة بالمفهوم الفكري والفلسفي الغربي، التي وضعت ركائزها الحديثة الثورات الديمقراطية البرجوازية المتعاقبة، (الثورة الإنكليزية

---

(1) ناضوري، أحمد (2008)، مرجع سابق، ص 351.
(2) سبيلا، محمد (1992)، مرجع سابق، ص66.
(3) المرجع السابق، ص67 ولمزيد من الإطلاع حول الموضوع، إنظرسبيلا، محمد وعبدالسلام بنعبدالعالي (2006)، الإيديولوجيا، (ط2)، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر. ص 58.

1690، والثورة الأميركية 1776، والثورةالفرنسية 1789). فالدولة عندهم تقوم على المذهب الوضعي العلماني، الذي يستند بدوره إلى الفكرة القائلة "إن الدفاع عن القانون يقوم على مبدأ الحرية، وعلى الخروج كلياً من التراث الديني، من خلال القطيعة المعرفية والمنهجية التي قطعتها معالتصور الإلهي للقانون، ووضعها مشروعية جديدة لكيان الدولة، مستمدة من اعتبارالمواطن الإنسان مركز الكون،"[(1)] على أساس أنه سيد نفسه ومصيره. والسيرورة التي تطورت الدولة خلالها، منذ عهد الثورات، وبناء نماذج فكرية للدولة عبر مسيرة ما قبل الحداثة، والحداثة، وما بعد الحداثة، جعلت من الفرد ذا مكانة، وشأن، في أي مشروع دولاتي مبني على مبادىء العدل والحرية والمساواة.

ويجد الباحث أن هناك إشكالية حقيقية في مصادر البحث في مشروعية السلطة بعامة، وفي الفكر العربي القومي المعاصر، بخاصة. وتتمثل هذه الإشكالية في عدد من العوامل التي سبق أن تمت الإشارة إليها في سياق البحث في مفهوم المشروعية؛ أسسها، مصادرها، وعلاقتها بكل من الأيديولوجيا والشرعية. وتتمثل إشكالية المشروعية في:

أولاً – ندرة الكتابات الفلسفية والفكرية العربية التي تناولت إشكالية المشروعية بالبحث والتحليل. فقليلة هي الدراسات التي ربطت الدولة والشرعية والمشروعية في البحث والتحليل، وأهم هذه الدراسات التي جاءت على شكل مجموعة دراسات متخصصة، وقد سبقتالإشارة إليها، في مجلة الفكر العربي المعاصر، ومجلة الفكر العربي حول الدولة والسلطة. وقد تم التطرق إلى الدولة والسلطة، من جانب، والشرعية والمشروعية، من جانب آخر.

ثانياً – عدم وضوح مفهوم المشروعية فلسفياً وفكرياً لدى الكثيرين من المفكرين، وغياب مسألة تحديده على نحو قاطع، كما هو الحال في الكتابات الفلسفية الغربية. وهذا ما نجده في الكتابات التي تناولت شرعية السلطة في الدولة العربية، وغلّبت ربط المشروعية بالجانب القانوني والدستوري، وأغفلت الجوانب الأخرى التي تتعلق بالشعب والرأي العام، مؤسسات المجتمع المدني، والقضايا ذات المساس المباشر بالمشروعية مفهوماً وأُسساً، ومصادر.

ثالثاً- الخلط بين مفهومي الشرعية والمشروعية في الكتابات العربية، فكثيراً ما يرد لفظ الشرعية عنواناً يحتوي على بحث المشروعية، وعند تحليل هذا المفهوم يلحظ أن التحليل يأخذ منحنى يتعلق بالشرعية، ويتم تجاهل مفهوم المشروعية أو نسيانه، أو يجري الخلط بين

---

(1) المديني، توفيق (1997)، **المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي**، دمشق، منشورات إتحاد الكتاب العرب. ص 2-4.



المفهومين على اعتبار أنهما شيء واحد. وقد يهتم الباحث بمفهوم المشروعية وما يندرج تحته من مبادىء تخص الشرعية. بالإضافة الى العديد من العناوين التي تغري الباحث للوهلة الأولى، لكنه سرعان ما يكتشف أنها بعيدة جداً عن مفهوم المشروعية، ويتحول التحليل إلى البحث في مفهوم الشرعنة والشرعية.

رابعاً- استندت الكتابات الفلسفية العربية التي تناولت المشروعية بالبحث، إلى مراجع باللغة الفرنسية، وليس باللغة الإنجليزية. مما يعني أن أصل المفهوم فلسفي فرنسي، وانتقل مع الاستخدام الى اللغة الإنجليزية، ومن هؤلاء الذين درسوا موضوع المشروعية: ناصيف نصار، ومطاع صفدي، وبرهان غليون وغيرهم. وهنا تقف إشكالية القراءة أوالترجمة عن الفرنسية عائقاً أمام الكثير من الباحثين العرب، اللهم من يلمون باللغة الفرنسية، ويجيدون القراءة فيها.

خامساً- تبرز إشكالية مفاهيمية حقيقية تتعلق بالدولة العربية الحديثة، والمفاهيم ذات الصلة بقضايا ذات مساس مباشر بالدولة والسلطة والسيادة، وأهمها المشروعية. فمعالجة المفكرين العرب والمشتغلين بالفلسفة إشكالية الدولة، كانت تركز على قضايا، مثل الدولة المدنية والدولة الدينية، وقضايا العلمانية، والليبرالية، والأيديولوجيا، دون التطرق الى السلطة وطبيعتها مثلاً، فضلاً عن قضايا السيادة والشرعية وصولا إلى المشروعية. على الرغم من أن هذه القضايا، بالاضافة إلى مسائل أخرىجوهرية، بحاجة الى دراسة وتأصيل بالدرجة الأولى. لكن إن كان الخلاف على المسائل الرئيسة، التي هي قضايا واحدة إشكالية بالفعل، لم تجد رؤية اتفاقية لغاية الآن بين المفكرين العرب، فكيف هي الحال تجاه القضايا المرتبطة بالدولة؟. إن هذه القضايا ستبقى موضع خلاف، طالما بقينا فكرياً ندور في حلقة مفرغة، بسبب سيادة العقلية التحريمية التسلطية، من جهة، وضعف صلة الفكر العربي المعاصر بالواقع، جراء اغتراب الفكر والمفكرين عنه.

سادساً - يجد الباحث في الفكر الفلسفي العربي قديمه وحاضره، أنه يفتقر أساساً إلى رؤية مفاهيمية تستند إلى مرجعية فكرية، وفلسفية واضحة. ففكرة الدولة في العالم العربيلم تتغير كثيراً عنها في التراث، ولم تتفاعل مع الفكر الفلسفي الغربي، الذي تطور تاريخياً، ووضع مفاهيم وأسساً تواكب التطور الحضاري الغربي، والاحتياجات التي تتعلق بالمواطن الغربي، فظهر الفكر الفلسفي ناضجاً معبراً عن آمال الشعب وطموحه، وهو الذي ضحى وقدم في سبيل حريته لتحقيق قدرة من العدالة، واستطاع أن يبني المؤسسات في ظل دولة القانون.

سابعاً- أخذت الدولة العربية المعاصرة من الغرب الأركانَ والعناصرَ الشكلية، التي تتشكل منها الدولة، فنتج لدينا دولة متماهية تماماً مع السلطة، أوجدت لنفسها قدراً من الشرعية الشكلية، وتجاهلت أي أمر آخر، فأصبحت دولة وطنية بالمفهوم العملي للدولة، التي تستند إلى مقومات شكلية وفق المفهوم القانوني للدولة، وغاب عنها المفهوم الفكري والفلسفي للدولة والسلطة، وغابت كذلك عنها المشروعيةُ، التي تستند أساساً إلى الشعب وإلى الرضا العام، عن أعمال السلطة، ومصداقيتها، في أفعالها، مما نتج عنه دولة ممسوخة يطلق عليها دولة الوطن، لا دولة الأمة والمواطن.

ثامناً- مشكلة تعريب المصطلحات والمفاهيم إذ يعود جزء كبير من إشكالية البحث في مفهوم المشروعية، إلى مشكلة المصطلح في الفكر العربي المعاصر، وتبعية المفاهيم والمصطلحات، فضلاً عن مشكلة النقل من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية؛فلا يتفق النقاد على ترجمة واحدة للمصطلح، بل تتعدد ترجمة المصطلح الواحد بحسب ثقافة كل ناقد وطريقة تقَبله للمصطلح فضلاً عن توظيفه. كما أن الترجمة قد لا تكون على نحو مباشر، بل بواسطة لغة ثالثة، أو وسيطة، الأمر الذي يجعل المشكلة تتفاقم بصورة أكبر.[1]

---

(1) السامرائي، نعمان عبدالرزاق (1410هـ) **الفكر العربي والفكر الاستشراقي، د. محمد أركون و د.إدوارد سعيد.** الرياض، دار صبري للنشر. ص 1.

الفصل الثاني
الدولة والسلطة في الفكرالعربي المعاصر

- الدولة العربية الحديثة: مشكلاتها الفكرية.
- الدولة والسلطة: أزمة المشروعية في الفكر العربي المعاصر

تمهيد

تناول البحث في الفصل الأول من هذه الدراسة كلاً من السلطة والمشروعية من حيث التأصيل المفهومي لكليهما، وكذا دراسة المقومات، والأسس اللتين تستندان إليهما، مع استفاضة ضرورية في التركيز على إشكاليات البحث في المشروعية، شأنها في ذلك، شأن باقي المفاهيم الأخرى ذات الصلة بالدولة ومشكلاتها النظرية، وذات المساس مباشر بالمسائل والمشكلات التي تدور حول السلطة والشرعية المتعلقة بها، وهيأي المشروعية إلى حد ما - حسب علم الباحث - غير واضحه، وأيضاً غير مستعملة في جلّ أدبيات الفكر العربي عامة، والفكر القومي العربي المعاصر خاصة. فقد غابت بصورة لافتة عن جل الدراسات التي تناولت موضوع الدولة والسلطة.

ويأتي هذا الفصل، بداية، من مسوغ يقضي أن دراسة مشروعية السلطة في الاتجاه القومي من الفكر العربي المعاصر، تعد إحدى القضايا ذات العلاقة بمشكلة السلطة، باعتبارها إحدى المسائل المثيرة للنقاش في مسألة الدولة العربية، وقد بحثها المفكرون العرب بحثاً نظرياً، وعدوها قضية من قضايا الدولة. لذا اقتضت هذه المسألة البحث من أجل إيضاح قضية الدولة في الفكر العربي المعاصر، من خلال جملة المشكلات التي تطرحها هذه القضية في هذا الفكر، بالإضافة إلى معرفة عما إذا كانت المشروعية في الفكر العربي والقومي منه، ركيزة أم كان يمكن أن يستعاض عنها بمسائل أخرى مثل الشرعية، أو الاكتفاء بالإشارة إلى بعض مقوماتها، والأسس التي تستند إليها. وسيتم مناقشة ذلك من خلال الحديث عن كل من الدولة الحديثة، والدولة والسلطة.

1- الدولة العربية الحديثة: مشكلاتها الفكرية.

يعد البحث في مسألة الدولة في الفكر العربي عامة، والفكر القومي المعاصر منه بصورة خاصة، أمراً ليس من السهولة بمكان؛ إذ إن الكتابات في الفكر العربي كثيرة ومتشعبة ومتعددة، وتناولت أغلب القضايا الرئيسة والفرعية، فهناك قضايا نالت من الاهتمام والبحث الشيء الكثير، وبخاصة قضيتا القومية والدولة وما يتعلق بهما من مسائل لاحقة، وظهرت اتجاهات فكرية فلسفية في إطارها، سواء أكانت ليبرالية، أم علمانية، أم ماركسية يسارية وغيرها. ونشأ بسببها اتفاق واختلاف بين المفكرين والكتاب العرب المعاصرين، كان ولا يزال مثاراً للجدل حتى يومنا هذا.

كما أن مفاهيمَ الدولة والسلطة والمجتمع - التي يمكن لنا أن نطلق عليه لفظاً جامعاً يقصد به (الدولة)، أو إن شئنا المجتمع السياسي - مفاهيم رائجة وشغّالة في أدبيات الفلسفة السياسية والفكر السياسي المعاصر. ولا شك في أن الفكر العربي الحديث، وخصوصاً القومي المعاصر منه، قد زخر بكتابات مفكرين حرصوا على نشر أفكارهم حول الدولة والسلطة والمجتمع والفرد، والبحث في طبيعة العلاقة والرابطة التي تجمعهما معاً، وكذلك أفكارهم حول مقتضيات الحكم الديمقراطي. وقد أطلقوا مسميات متعددة على أعمال فكرية لهم، تتناول بالشرح الواقع العربي المعيش آنذاك، وحاولوا أن يقدموا حلولاً للمشكلات التي كانت تعانيها الأمة العربية في بدايات القرن العشرين ومنتصفه، ومرحلة استقلال الدولة العربية.

وظهرت لاحقاً قضايا ومسائل أصبحت تتسع وتأخذ منحى إشكالياً، تولدت عنها قضايا ومشاكل فرعية تُعد بالغة الأهمية والأثر، ومؤثرة في الجوانب النظرية والتطبيقية، من أبرزها: إشكالية الدولة في الفكر العربي بمختلف اتجاهاته الفكرية، التي تمثلت خاصة بالاتجاه القومي المعاصر. فالفكر العربي يمكن وصفه بأنه فكر إشكالي إلى حد كبير؛ بمعنى "أنه يتبع الخطوط العامة للاستشكال، التي تطرح في كل مرة أسئلة جديدة."[1] وهذا هو معنى الإشكالية، الذي يعني أن هناك قضية رئيسة يتفرع عنها قضايا أخرى في كل مرة نحاول حلها، ينتج عنها مجموع من الأسئلة أو القضايا الإشكاليه يصبح من الضروري بحثها وتقديم حلول لها من خلال وجهات نظر المفكرين.

ويعرف الجابري الإشكالية بأنها:" المنظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين، مشاكل متعددة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة، ولا تقبل الحل- من الناحية النظرية- إلاّ في إطار حل عام يشملها جميعاً. وبعبارة أُخرى إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري".[2]

ويرتبط بمسألة الدولة أبعاد جدلية على المستوى النظري والفلسفي منذ بدايات الاجتماع السياسي، فقد حظيت مسألة الدولة باهتمام الفلاسفه والمفكرين وعنايتهم، وتطورت تأصيلات النظر في الدولة على نحو يواكب أو يجاري النظرية الفلسفية حولها. وقد جاءت لاحقاً لتعالج كثيراً من الاختلالات التي شهدتها مسيرة تطور الدولة خلال عمرها الطويل. فتطورت النظرية

---

(1) سبيرتان، غيوم (2010)، **الفلسفة السياسية في القرن 19-20**، ترجمة الدكتور عز الدين الخطابي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة. ص 27.

(2) الجابري، محمد عابد (1982)، **نحن والتراث**، (ط2)، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي. ص 27.

وتطورت الدولة، حتى وصلنا إلى ما يعرف بالدولة القومية بالمفهوم الغربي:(دولة التعاقد، الدولة الديمقراطية، دولة المواطنة، العدالة، المساواة).

وقد ساهم في الوصول إلى هذه المرحلة الظروفُ والتحولاتُ التي واكبها فكر فلسفي، قدم العديد من الرؤى، حوت حلولاً متعددة لهذه القضية، عبر عقود وقرون من الزمن؛ إذ ظهرت خلال تلك الفترة، ما تسمى بالحداثة ومفاهيمها، ولاحقاً ما بعد الحداثة وقضاياها، التي تطرح صعوبات نقدية أمام الحداثة. استطاعت الدولة القومية الغربية الحديثة من خلال الفكر الذي طرح حولها في سياقات زمنية مختلفة التطور، والانتقال من وضع الدولة الرعوية كما في العصور الوسطى، إلى الدولة القومية الحديثة، في حين أن الدولة العربية بالرغم مما تم تقديمه من أفكار حولها، وبالرغم من مرور ما يزيد على القرن من عمرها، لا زالت تراوح مكانها، وتطرح مشكلاتها الخاصة لدى المفكرين، فهي دولة جدلية وإشكالية في الوقت نفسه.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الدولة في الفكر القومي العربي، لم تحظ بالاهتمام الكافي فلسفياً ونظرياً كما حظيت به الدولة في الفكر الفلسفي الغربي، بالرغم من غزارة الإنتاج الفكري العربي في هذا المجال، وقد غابت هذه الأهمية لصالح قضايا ومسائل أخرى، مثل: القومية، والوحدة، والاستقلال،والتطور، والتحديث، والتمدن، والتحرر، والأصالة والمعاصرة، والخطاب السياسي والفكري العربي المعاصر، وغيرها من القضايا التي كان البحث فيها على حساب مسائل الدولة والسلطة واشتراطاتهما الفكرية والعملية، حتى تم في كثير من الأحيان الإشارة إليها بصورة سطحية.

لذا فإن هذه الإشكالية فرضت التسلسل في بحث القضية، وإلقاء الضوء عليها، والتعامل مع موضوع الدولة في الفكر القومي العربي المعاصر، من خلال القضايا التي طرحها المفكرون والمشتغلون بالفكر من العرب، بدلاً من الاقتصار على تناول إشكالية الدولة من خلال سرد الاتجاهات الفكرية ومن يمثلها من المفكرين العرب المعاصرين، بغرض الابتعاد عن التكرار وعن الطريقة التقليدية التي يلجأ إليها بعض الكتاب والباحثين لدى تناولهم للدولة وقضاياها في الفكر العربي عامة، والاتجاه القومي المعاصر خاصة.

ويمكن القول إن هناك ثمة عدد كبير من الكتابات الفكرية والفلسفية حول قضية الدولة، قدمها عدد كبير من المفكرين والباحثين العرب المعاصرين، الذين تتنوع خلفياتهم وتوجهاتهم الفكرية والأيديولوجية، وقد نتج عن ذلك اختلاف حول الدولة على المستوى النظري، وساهم ذلك في إيجاد المزيد من القضايا والمفاهيم الملتبسة ذات المساس المباشر بقضية الدولة مثل السلطة: والشرعية، والمشروعية وطبيعة العلاقة بينهما.

وليس ببعيد أن يجد أي مهتم أن كتباً فكرية تناولت بشكل رئيس وأساس بعض مشكلات الفكر العربي أو أحدها بالبحث بشيء من التفصيل، ليجد نفسه أمام مسائل وقضايا كثيرة متشعبة ومتداخلة. وأن الطروحات حولها قد تكون منسجمه مع الباحث أو المفكر، انطلاقاً من مرجعيته أو خلفيته الثقافية. أو أنها أطروحات طوباوية، بمعنى أنها بعيدة عن الواقع، ويصعب تحقيقها لأسباب كثيرة، تتمثل في البيئة الفكرية السائدة، والعادات والتقاليد، وعدم الاتفاق بين المفكرين أو الكتّاب على القضايا الرئيسة، التي يمكن أن تكون أسباباً للتغيير، ولو أنها توفرت بصورة صحيحة فإن من شأنها أن تقودنا إلى النهضة الفكرية أو المادية على مستوى المجتمعات السياسية المتقدمة المعاصرة، لأن الأصول المرجعية الفكرية التي ينتمي إليها هؤلاء تخلق الاختلاف حول مفاهيم وقضايا، مثل: القومية، والدين، والعلمانية، والليبرالية والحرية والديمقراطية، وغيرها. وبالتالي أوجدت حاله من عدم الاتفاق، والوقوع في حالة الفرقة والتشرذم الفكري، مما انعكس على مستوى الطرح، وعلى الإنسان العادي المتلقي في الحياة العملية.

أ- الدولة العربية بين الأصالة والمعاصرة.

تناول هذا الجزء واحدة من أهم الإشكاليات التي حاول الفكر العربي الحديث والمعاصر معالجتها، والتي تتمثل في مسألة الأصالة والمعاصرة، على اعتبار أن الدولة العربية ذات جذور تاريخية عميقة، تعود في أصولها إلى تاريخ الدولة العربية الإسلامية، وأن التقاليد التي تستند إليها راسخة، وإمكانية التغيير فيها صعبة، وأن العرب إذا أرادوا التقدم، وجب عليهم الأخذ بأسباب المدنية، للوصول إلى الدولة العصرية في المجالات كافة. في حين ارتبط مجالا الأصالة والمعاصرة، بزوج آخر من المفاهيم هما: النظرية والتطبيق؛ إذ اهتم الفكر العربي بهما؛ فقداشتمل التنظير للدولة العربية الحديثة، على جوانب بقيت حبيسة الأفكار والكتب والآمال، في حين أن التطبيق كان بعيداً كل البعد عما تم تداوله وطرحه من أفكار.

ومن نافلة القول أن الدولة الحديثة تعد ظاهرة حديثة نسبياً؛ إذ تعود إلى القرن السادس عشر الميلادي في أوروبا، إلا أنها تعتبر في الفكر العربي مفهوماً حديثاً لم يأخذ حضوره اللازم في الفكر العربي الحديث والمعاصر. وليس أدل على ذلك من أن كلمة الدولة العربية كلما وردت في الخطاب العربي المعاصر فإنها بالضرورة تحيل بصورة اختزالية إلى تصور ما يدل على السلطةومتعلقاتها، التي يلتبس مفهومها عندنا بمفهوم الدولة، بل يحصل نوع من

التماهي بينهما، سواء عن قصد أم عن غير قصد،[1] مما يعني أن الدولة فكرياً ونظرياً غير واضحة المعالم في الفكر العربي، وأن إمكانية طرح تصورات حول السلطة ضعيفة تبعاً لتصوراتنا للدولة، بخاصة أن السلطة ومصدرها والأساس الذي تقوم عليه، يعد الأمر الرئيس في مسألة الدولة من حيث الأسئلة التي تتعلق بشرعيتها ومشروعيتها أساساً. فكل هذه المفاهيم هي غائبة عن التنظير للدولة العربية، وفكرياً لم تطرح على نحو يمكن القول معه إن الفكر العربي قدم رؤية واضحة حول الدولة.

تم طرح أفكار ورؤى كثيرة حول الدولة، باعتبارها ظاهرة ملازمة للوجود الاجتماعي للبشر، فهي عماد كل مجتمع سياسي،[2] ولا يمكن تصور مجتمع سياسي إلاّ وتحكمه سلطة عليا، وتستخدم القوة وفق أسس شرعية، حتى تَكَّونَ مجتمعٌ سياسي، تم على أساسه بناء مفهوم لسلطة الدولة بطريقة عقلية، بوصفه مفهوماً اجتماعياً سياسياً؛ بمعنى ظاهرة يعيشها الناس. فالدولة باعتبارها مجتمعاً سياسياً، تعني التنظيم الذي يضمن لها البقاء والاستمرار، وتعني حضور القانون والمواطنة، والعدالة والمساواة، وأخيراً فكرة الديمقراطية الحقة التي هي أساس التنظيم المدني والحضاري الحديث.

إن أول القضايا التي يمكن إثارتها بخصوص مشكلة الدولة هو أنه تم تناولها من باب أنها موضوع عام، وأن تجربة الدولة في الواقع لا تغني عنها نظرياً في مستوى الفكر، فالمشكلة الأبرز تكمن في استمرارية النظر إلى الدولة العربية من زاوية أنها مجرد مقولة نظرية غير متحققة على المستوى الوطني أو القومي، فوجودهما المادي أو الكياني المتحقق في الواقع يضاد فكرتها النظرية، لأن الواقع يمكن وصفه بأنه يتجسد موضوعاً في الصور التالية:[3] الدولة المدنية أو الدولة الطائفية أو الدولة القبيلة، وهذا بدوره يعطي مؤشراً واضحاً وكبيراً من ناحية فلسفية حول التفاوت بين النظرية والواقع. وحدث جدل كبير ساد في الأوساط الفكرية العربية باتجاهاتها المختلفة، حول صفات الدولة العربية المنشودة، وما هو الأمثل من هذه الصفات والأقرب من غيره للتطبيق.

---

(1) طرابيشي، جورج (1982)، **الدولة القطرية والنظرية القومية**، بيروت، دار الطليعة، ص197- 199.
(2) هاشم، كايد (تحرير)(2009)، **دولة السلطة وسلطة الدولة**، عمان، منتدى الفكر العربي، عمان، ص1- 5.
(3) جمعة، محمد علي (1994)، **نظرية الدولة في الفكر العربي المعاصر خلال النصف الأول من القرن العشرين**، (ط1)، دمشق، دار علاء الدين للنشر والترجمة، ط1، ص 103.

وساهم هذا الاختلاف والجدل في إيجاد ما يمكن أن يطلق عليه سيادة النزعة الثقافوية لدى أغلب المفكرين العرب وبخاصة القوميون منهم.(1) وقد نتج عنها بالضرورة إهمالهم مسألة التنظير للدولة، فقد تركز اهتمامهم الرئيس على البحث في مسألتي القومية العربية، والوحدة العربية وتغليب هاتين المسألتين على كل المسائل الأخرى، مما قاد واقعياً إلى أن قضية التنظير للدولة بقيت تابعة لقضية الأمة، التي كانت تُعدمن الناحية الفكرية الأساس لديهم.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الفكر العربي من خلال مفكريه، كانوا وما زالوا عاجزين عن تقديم نظرية حول إشكالية الدولة العربية المعاصرة؛ إذ إن أفكارهم كانت حبيسة مكونات تجربتهم الفكرية، التي تقوم أساساً على استعارة الأفكار الفلسفية الغربية، وقولبتها وإخراجها برؤية جديدة إلى حد ما، حتى تبدو نوعاً ما قريبة من الواقع العربي والحلم العربي، ووقر في أذهانهم احتمالية المواءمة فيما بينها بصورة تكون مقبولة.(2)

ومن الجدير بالتنويه هنا أن الكتابات التي تطرقت للدولة القومية، اتصفت عموماً بأنها قدمت أفكاراً مثالية،(3) وركزت أساساً على متطلبات وأسس ومرتكزات الدولة على أرض الواقع من قوانين، ومؤسسات، وجيوش، واقتصادات، وغيرها، أو ما يسمى بـ (بيروقراطية الدولة) باعتبارها مؤسسات؛ بمعنى أنهم اهتموا بـمظاهر السلطة المادية أكثر من اهتمامهم ببناء مرتكزات الدولة الاقتصادية والاجتماعية والقانونية، كما هي في صورة الدولة المدنية الحديثة في الغرب، التي مرت بمراحل وتطورات وتجارب؛ أي إن العرب استوعبوا المظاهر الهيكلية لجهاز الدولة المتمثلة بالجانب التحديثي التقني والإداري، في حين أن مفهوم الدولة الفلسفي الحداثي نفسه ظل شبه غائب عن أفكارهم وطروحاتهم حول الدولة.

وثمة قضية أخرى تجدر الإشارة اليها، تتمثل في أن الفكر السياسي العربي المعاصر لم ينظر إلى مشروع الدولة كما هي في الغرب على أنها مجتمع سياسي تكاملي،(4) له سلطة شرعية وذات مشروعية فوق شرعية أي فرد أو جماعة يعيشون فيها؛ مجتمع مؤسس وفق منظومة فكرية قيمية، تعكس بالأساس ثقافة عامة تسود المجتمع السياسي؛ أي إن الدولة أساسها

---

(1)التركماني، عبدا (تموز 2002). مقاربة حول أزمة المشروع القومي العربي وأفاقه المستقبلية، **المستقبل العربي**، (ع281). ص 24-25.

(2) السيد، رضوان،وعبدالإله بلقزيز (2001)، **أزمة الفكر السياسي العربي**، حوارات لقرن جديد، دمشق، دار الفكر، ص 58.

(3) الزبيدي، حسين كاظم (2008)، **الدولة القطرية العربي، مضامين وإشكالات... مقاربة نظرية**، عمان، المركز العلمي للدراسات السياسية،(ط1)، ص72.

(4) لاسكي، هارولد (1963)، **الدولة بين النظرية والتطبيق**، (ط2)، ترجمة أحمد غنيم وكامل زهيري، بيروت، دار الطليعة. ص 40.

الحكم وفق أسس الديمقراطية، التي تبنى على المواطنه القانونية. فمثل هذه النظرة كانت غائبة تماماً لدى جلّ المفكرين العرب، لأن الدولة بحد ذاتها كانت هي الهدف والغاية، بغض النظر عن فهم ماهية السلطة وطبيعتها ومقومات الدولة.

ومن جهة أخرى فإن الفكر العربي المعاصر، قد تأثر بأفكار غربية طوباوية بعيدة عن الواقع، ويدور في أغلبه حول رؤية طوباوية (مثالية) عن المجتمع العربي الموحد، وبخاصة في ظل أطروحات الاشتراكية والديمقراطية.[1] وقد أدى هذا الفكر إلى إضعاف فكرة الدولة في المجتمع العربي المعاصر ولم يحقق الوحدة العربية أو زيادة الحرية الفردية، بل بقيت في إطار الأحلام العربية التي لم تتحق واقعاً.

لقد بدا واضحاً أن نظرة الفكر العربي المعاصر واهتماماته، في كل من المجتمع والدولة، كانت غير متوازنة وربما غير عميقة، وعلى الأغلب مجتزأة، بسبب إيلاء مسألة الوحدة العربية الاهتمام الأكبر، مع التركيز الشديد على الدولة القومية المنشوده. وقد تزامن هذا في الوقت نفسه مع تجاهل البحث في الدولة، سواء كانت قطرية أم وطنية وعلاقتها بالفرد والمجتمع.[2] فغياب مسألة التمييز بين الموقف السياسي من الدولة القطرية، والدراسة العلمية الموضوعية لها كظاهرة، كان سبباً في ضعف النظرة الفلسفية للدولة، وبالتالي غياب الرؤية الفكرية والفلسفية حول الدولة عربياً.

ومع كل هذه السلبيات، يمكن القول إن الفكر القومي العربي استطاع استيعاب قضايا مستمدة من الفكر الغربي، مثل: الديمقراطية، والاشتراكية، والعلمانية، الليبرالية، خصوصاً عند الحديث عن تصور أو حلم الدولة المطلوبة.[3] ويمكن أن يعزى ذلك إما لاهتمام بعض المفكرين – بصورة فردية - بهذه القضايا التي شغلتهم من هذا الجانب، أو لإيمانهم بأنها كانت سبباً في تقدم الأمم الأخرى، وبالتالي فإن غيابها عنّا، كان سبباً في تأخرنا، لأنه كان السبب في غياب الهدف الأساسي، وهو بناء نظرية الدولة في الفكر العربي.

---

(1) الزبيدي، حسين كاظم (2008)، مرجع سابق، ص73.

(2) إبراهيم، سعد الدين وآخرون (1988) **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيه، ص63.

(3) حوراني، ألبرت(1968)، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة كريم عزقول، بيروت، دار النهار للنشر، ص 344.

ويرتبط بما سبق صفاتُ الدولة أو تحديداتُها المختلفة في الفكر العربي المعاصر، وما رافقها من جدل حول شكل هذه الدولة وسماتها وخصائصها وهويتها، وهل هي دولة قومية أم إسلامية أو اشتراكية. أي إن الخلاف أخذ طابعاً إيديولوجياً صريحاً حول هوية الدولة، وبالتالي هوية المجتمع، بل إن مشروع الدولة كاد أن يتحول إلى موضوع نقاش سياسي إيديولوجي وليس تفكيراً فلسفياً عميقاً. وفي الوقت نفسه ظهرت دعوات صريحة إلى إقامة دولة الخلافة، أو النظام الملكي الدستوري المقيد، أو الدولة التي تعتمد نظاماً علمانياً، كما جاء في طروحات عبدالرحمن الكواكبي، ونجيب عازوري وقبلهما البستاني، أحد أبرز رواد الفكر النهضوي الحديث،[1] مما يعني أن المفكرين العرب، اهتموا بصفات الدولة العربية المنشودة، وأخذ كلٌ منهم يفكر بصوت عالٍ بحثاً عن جنته المنشودة، دون أن يكون هناك تركيز على جوهر الدولة وطبيعتها.وترافق ذلك مع غياب التيارات الفكرية، أو المدارس الفكرية العربية، التي تعمل جاهدة على بلورة نظرية عربية عن الدولة، التي إذا ما طُبقّت الأفكار حولها، أخرجت الأمة من الحال التي وصلت إليها نتيجة لهذا الخلل، والقصور، الذي تعاني منه، منذ طرحت مشكلة التقدم في الفكر العربي النهضوي.

ب- ملامح الدولة العربية المعاصرة.

رأى بعض الفكرين العرب أن فكرة القومية العربية، غلبت عليها النزعة الثقافوية وليس السياسية، ولذا جاءت الكتابات في الفكر العربي المعاصر عن الدولة فقيرة ومحدودة. ويمكن أن يعزى ذلك نتيجة لشعورهم بنوع من الجفوة أو العداء نحو مؤسسة الدولة القطرية، وبخاصة في المشرق العربي، لأنها - من وجهة نظرهم - نشأت باعتبارها جزءاً من الخطة الاستعمارية، بالإضافة إلى تعدد الشعور بالانتماء لدى الإنسان العربي، وعدم وضوح انتمائه السياسي، فتعددت الانتماءات بين: الديني، والأيديولوجي والسياسي، ولا ننسى بطبيعة الحال الطائفية والقبلية.[2] ويمكن القول إن المفكرين العرب لم يولوا الدولة القائمة العناية والاهتمام، ولا يرون أيضاً فائدة من سؤال ما الدولة؟ فقد اعتبروا الدولة الوطنية شيئاً من قبيل الممنوع التفكير فيه، لأن ذلك يبعدهم عن الوحدة العربية أو الدولة الإسلامية أو الدولة الاشتراكية. وأن الدولة القطرية في حال تحققها، ستكون حائلاً أو عائقاً أمام تحقيق الوحدة العربية ودولتها المنشودة.

---

(1)جمعة. محمد علي (1994)، مرجع سابق.ص45.

(2) المرجع نفسه.ص121.

كما أن وصف حالة الفكر العربي الحديث والمعاصر بـ "ضحالة الخطاب السياسي فيه،"[1] - والمقصود هنا، الفكر الذي يناقش كلاً من إشكالية الدولة والمجتمع والعلاقة بينهما؛ أي مسألة السلطة - يعزز فكرة غياب الرؤى الفكرية حول السلطة، وما يتعلق بها من مسائل الشرعية، والمشروعية. وقد أوجد هذا حالة من عدم النضوج الفكري، وما رافقه من تطبيق لفكرة الدولة على أرض الواقع. وليس هذا فحسب، بل إن النظرة الجزئية للدولة والقضايا التي تهم الباحثين في مسألة الدولة في الفكر العربي، لا تزال تعاني من عدم وضوح المفاهيم، وبالتالي عدم اتفاق عليها.

من الصحيح القول إن "بناء الدولة الحديثة مرتبط - شئنا أم أبينا- بإرثنا التاريخي، مما أوجب حاله من تأرجح الدولة العربية بين نمطين مختلفين: التجربة الإسلامية للدولة عبر التاريخ العربي الإسلامي، والدولة العقلانية الغربية."[2] وهذه مسألة متعلقة بمشكلة التراث والمعاصرة، أو الأصالة والمعاصرة، وهذا أيضاً دليل على عدم الاتفاق على شكل الدولة المبتغاه وهويتها، فقد أوجد الصراع بين الأصالة والمعاصرة بقضاياها وأبعادها المختلفة، التي تتعلق بقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، حالةً من التيه، وعدم الاتفاق على المسائل الفكرية حول الدولة العربية، التي يمكن من خلالها تجاوز المأزق الحضاري الذي عاشته الأجيال المتعاقبة حتى وقتنا الحاضر.

وتبرز عدد من الفوارق في الجانب النظري والتطبيقي عند مقارنة الدولة كما وردت في الفكر الغربي عموماً، والدولة في الفكر العربي، ولعل القراءة المتمعنة للدولة القومية والدولة والأمة، يضعها في شكلها السياسي والقانوني، بصورة متميزة عن الأشكال الأخرى، في حين أن تناول الدولة القومية العربية فكرياً، لم يهتم بهذه المسائل، فهي لم تنل الاهتمام الكافي من المفكرين كمثيلتها الأوروبية، سواء كان ذلك في الحديث عن إبرازها إلى حيز التحقق الوجودي، أو إبراز كيانها السياسي والثقافي والحقوقي، وبالتالي فقد بقيت قضية الدولة العربية تراوح مكانها فكرة ومشروعاً.[3]

---

(1) الجابري، محمدعابد(1985)،**الخطاب العربي المعاصر**، دراسة تحليلية نقدية،(ط1)، بيروت، دار الطليعة، ص59.
(2) سكري، رفيق (شباط 1983)، الدولة بين النشأة الغربية والتطبيق العربي، **الفكر العربي المعاصر**، (ع24)، بيروت، مركز الإنماء العربي، ص 86.
(3) جمعة، محمد علي (1994)، مرجع سابق.ص 152.

وشكّل غياب الدولة القومية العربية، مجالاً أمام ظهور الدولة العربية التقليدية على أساس النزعة الأيديولوجية، وبروز قوة السلطة القهرية وحضورها، التي عجزت وتخلفت في الواقع عن تحديد ذاتها وهويتها.[1]

ومن جانب آخر برزت مشكلة نتجت عن غياب التمييز في الفكر العربي المعاصر، ما بين الدولة مفهوماً وأسساً ومقومات، وبين فكرة النظام السياسي باعتباره مؤسسة حكم، فنشأ كثير من الخلط بينهما،[2] في حين أن هذه المشكلة غائبة عن الفكر الغربي، لأن الدولة لم تكن موضع نقاش بسبب تحققها الواقعي.

وفضلاً عما سبق، فقد ظهرت مشكلة أخرى تتمثل في أن الدولة العربية حتى وإن امتدت بعض جذورها في التاريخ العربي الإسلامي، إلا أنها بقيت في إطار الفكر العربي الحديث والمعاصر مفهوماً حديثاً، ارتبطت جذور فكرتها بالغرب وتجربته، والتي تم استجلابها واستيحاؤها كغيرها في المفاهيم الغربية، من خلال تأثر مثقفينا، سواء أكان عبر اطلاعهم على كتابات المفكرين الغربيين، أم من خلال الدراسة في الغرب في منتصف وأواخر القرن التاسع عشر.[3] وسعيهم إلى تقليد أسلوب أساتذتهم في أوروبا.[4] ويبدو هذا جلياً في أطروحاتهم الفكرية حول الدولة العربية، التي كانت تهدف إلى إيجاد رؤية واضحة عن الدولة والنظام السياسي. وقد أدى ذلك إلى تعدد الرؤى، فمنهم من نادى بالجمهورية، أو بالملكية سواء المطلقة أو المقيدة، ومنهم من تمسك بالدولة الإسلامية، وجافى أغلبهم حقيقة أن الدولة ظاهرة اجتماعية عامة.[5]

وبمقدور المهتم أن يطرح أمثله متعددة على عملية التأثر بالفكر الغربي، فمثلاً تأثير الفيلسوف الألماني هردر(Johan Gottlieb Herder) (1744- 1803)، في فكر ساطع الحصري وعموم فلاسفة الاتجاه القومي. وكذلك تأثير الفيلسوف الألماني فخته (Fichte) (1762-1814) في فكر الأرسوزي. وليس أبلغ من مقولة: "فكرنا يستند بادئ ذي بدئ إلى بنية اجتماعية تستثيرنا من بعيد".[6]

---

(1) والي، خميس حزام (2003)، مرجع سابق. ص 58- 59.
(2) السيد، رضوان (2004) مرجع سابق. ص 38.
(3) سكري، رفيق (شباط 1983)، مرجع سابق، ص 86.
(4) جمعة، محمد علي (1994)، مرجع سابق. ص 44.
(5) المرجع السابق، ص 101-102.
(6)العروي، عبدا (1993)، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ص 50.

وعلى الرغم من أن ثمة فارقاً زمنياً وحضارياً بين المؤثر والمتأثر. ومن الناحية النظرية فإن هذا لا يضير مفكرينا؛ إذ لولا فهمهم وإدراكهم لمكونات ومكنونات الفكر الغربي من جهة، ولواقع التراث الحضاري العربي من جهة أخرى، لما كان بإمكانهم بأن يبلوروا فكراً عربياً قومياً، حتى وإن بدا في أحايين كثيرة مرتبكاً من الناحية الفلسفية.[(1)]

إن الفكر الغربي في الأساس يتناول أولاً: الدولة القومية أو الدولة / الأمة، باعتبارها كياناً وشكلاً سياسياً – قانونياً يشكل حالة قطيعة مع ما سبقه من كيانات سياسية تاريخية. وأيضاً باعتبارها نظاماً معيارياً متكاملاً للقيم العامة في المجتمع. وثانياً: نظاماً قانونياً – مؤسسياً، تجسده بيروقراطية عامة متجانسة. وثالثاً: نظاماً تمثله السلطة السياسية أو الحكومة أو النظام السياسي بقياداته ونخبته الحاكمة. ورابعاً: تقوده الطبقة الحاكمة، المعبرة عن مصالح الطبقة المهيمنة.[(2)]

لقد تركت إرهاصات الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر وإحداثها آثاراً بنيوية على الجوانب الإجتماعية والإقتصادية والسياسية بصورة بارزة، ترتبط في الغالب بالدولة والسلطة السياسية والعلاقات بين الحاكمين والمحكومين،في الغرب، لذلك فقد طرحت مفاهيم مثل:[(3)] القومية، الأمة، السيادة، الشرعية، المواطنة. باعتبارها مفاهيم تهدف إلى إعطاء الدولة إطاراً وتبريراً فكرياً وفلسفياً، في حين برزت لاحقاً قضية أساسية تم بلورتها على نحولا يدع مجالاً للخلاف أو الاختلاف في الدولة، تتمثل في هوية وطبيعة من يمتلك السلطة ويمارسها في الدولة، وما يرتبط بها من مؤسسات، كالأحزاب السياسية والنقابات العمالية.وما نتج عنه من تطور كبير وبارز فيما يطلق عليه مؤسسات المجتمع المدني، باعتبارها مكوناً رئيساً للنظام السياسي في الدولة.

وفي الجهة المقابلة بقي الفكر السياسي العربي في حاله من التأرجح والتذبذب بين الفكر الأوروبي تارة، والفكر الإسلامي تارة أخرى. وأدى هذا إلى وضعية أبقت الفكر السياسي العربي في مجال النظرية السياسية فقيراً،[(4)] فضلاً عن أن ما أنجز في الفكر العربي من دراسات تم في إطار مفاهيم ذات أصول أجنبية، مما زاد من حالة عدم الوضوح. زد على ذلك زيادة الفجوة بين كل من الفكر العربي والواقع العربي. وتكريس حالة الفرقة واستمرار حالة الضعف والتبعية. علماً بأن كتابات المفكرين والمثقفين العرب كانت تنطلق أساساً من

---

(1)جمعة، محمد علي (1994)، مرجع سابق، ص 44 - 45.
(2)ابراهيم، سعد الدين واخرون (1988)، مرجع سابق، ص 63-64.
(3)سكري، رفيق (شباط 1983)، مرجع سابق، ص 86.
(4) العروي، عبدا (1988) **مفهوم الدولة**، (ط 4)، بيروت، المركز الثقافي العربي، ص7.

رؤية إصلاحية ومن ثم تقدمية، من خلال البحث عن حلول ناجعة تؤسس لنظرية سياسية عربية، يمكنها حل إشكالية الدولة على المستوى النظري والواقعي.

وفي هذا السياق، حاول العروي أن يقدم تحليلاً فكرياً ونقدياً في الوقت نفسه لنظرية الدولة، ورأى في هذا الخصوص أن غياب الالتزام بما يسميه بـ أخلاقيات الدولة؛ أي مبدأي الشرعية والأغلبية، وثانياً: باجتماعيات الدولة؛ أي مبدأي الحرية والعقلانية، وترجمة تلك الالتزامات مؤسسياً أدى - في الدولة العربية - إلى عدم امتداد جذورها في المجتمع العربي، كما هي الدولة في الغرب فكرياً وواقعياً، لهذا نجد الدولة العربية تتأرجح بين طابعي القهر والتسلط وبين العقلانية. الأمر الذي خلق فجوة بين الدولة والمجتمع على المستوى الفكري، وهو ما أسميناه بالاغتراب، وأيضاً أضعف فكرة الدولة في المجتمع العربي المعاصر، دون أن يؤدي إلى تحقيق الوحدة العربية، وبقاء العرب في حاله تيه فكري ودولاتي، مما نتج عنه حالة من التخاف والتبعية.[1]

وساهمت حالة الشعور القومي لدى العرب في بقاء فكرة الدولة في الوطن العربي - إلى حد بعيد - أقرب لفكرة الأمة،[2] فالفكرة القومية حافظت على وجودها كفكرة مركزية في الفكر العربي، وما عداها تم النظر إليه باعتباره مؤسسات متداخله أو جهازاً تسلطياً؛ إذ بقيت في إطار تصورات ومشاريع متعددة؛ قطرية إقليمية، أو إسلامية يوتوبية، أو قومية عربية، لا تخرج عن إطار التبعية.

لقد نتج عن مثل هذا الفكر أن بقيت الدولة العربية في إطار المقولة النظرية وغير متحققة في إطارها الوطني والقومي. ورأى غالي شكري أن:" المتحقق معظمه يدور حول الدولة المدنية، أو الدولة الطائفية، أو الدولة القبلية".[3] وهنا نجد أن التيارات الفكرية العربية بقيت تتجاذب فيما بينها الرؤى والأفكار، وبقي التنظير سيد الموقف على حساب غياب الرؤية الفكرية، التي يمكن أن تتبنى وتجد طريقها إلى أرض الواقع لأسباب متعددة، أبرزها الطوباوية والمثالية في الطرح، مما أبعد إمكانية تحقق الدولة عربياً على المستوى القومي.

---

(1) الزبيدي، حسين كاظم (2008) مرجع سابق، ص44-45.
(2) جمعة، محمد علي (1994)، مرجع سابق، ص102.
(3) شكري، غالي (1986)، **دكتاتورية التخاف العربي**، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ص 142.

وقد سيطرت فكرة القومية على اهتمام المفكرين العرب وطموحهم في سبيل إقامة دولة الوحدة العربية، واحتلت مكانة خاصة في كتاباتهم، الأمر الذي جعل قضية التنظير لهذه الدولة تابعة لقضية الأمة والمجتمع، وهو ما أدى إلى التركيز على العامل القومي، حتى أصبح البرهان القومي عند مفكرينا يسبق دائماً البرهان السياسي، بالإضافة إلى تقديم نظرية الأمة على نظرية الدولة، أو أنها كانت تتم على حسابها في أغلب الأحيان.[1]

وهكذا يتضح أن التفكير في الدولة القومية العربية فرض نفسه على حركة التاريخ الحديث وفكر الأمة انطلاقاً من الاستناد إلى فكرة الشرعية التاريخية المرحلية، بيد أنها كانت تعيش مرحلتها دون أن تتمكن من مجاوزتها بأفق مستقبلي، وإرث ماضوي باتساق وتكامل. وأوجدت هذه المعضلة التاريخية حالة من المنع، الذي كان يحول دون تحقق الدولة العربية، والبقاء في حالة من التيه الفكري، وعدم القدرة على تحقيق الدولة في ظل التدافع الفكري، وأسباب المنع المتمثلة على أرض الواقع بالدولة القطرية، الآخذة بتكريس نفسها.

وعلى الرغم من أن عمر الدولة العربية قارب على القرن من الزمن، إلا أننا نستطيع القول إنها لم تصل إلى المفهوم الحقيقي للدولة، بل بقيت تحتفظ بالمفهوم الشكلي لهذه الدولة،[2] فقد حافظت على نفسها بوصفها دولة النخبة. ولكن الأكيد أنوجودها كدولة في كثير من الكيانات العربية يبقى موضع شك وتساؤل، خصوصاً أنها كانت وما زالت تستند إلى شرعيات قد عفى عليها الزمن، وتفتقد إلى الشرعية التي تقوم على أساس المواطن أو الفرد.

وقد عجزت الدولة العربية عن إيجاد صيغة ما للتعددية الديمقراطية الحقيقية، بسبب نخبويتها وعصبويتها. وغياب مقومات دولة المواطنة والمؤسسات عنها، فأدى هذا بدوره إلى طغيانها على التعددية الديمقراطية، وتعزيز الفوضى أو الحروب الأهلية، والانقسامات الطائفية أو الإثنية. في حين أن الدولة الديمقراطية، نمت أولاً واستقرت من حيث اعتبارها دولة تتشكل مؤسسياً، وحصلت فيها تحولات ديمقراطية.[3]

---

(1) طرابيشي، جورج، (1982)، مرجع سابق، ص47.
(2) العروي، عبدا (1988)، مرجع سابق، ص 170.
(3) المرجع السابق، ص 167.

وما لم تبادر السلطة العربية في السير في عمليات التحول الديمقراطية، وإدخال عنصر الحرية في معادلة بنائها المؤسسي الجاري، فإننا نبقى داخل الدولة الطوبى الخادعة.(1) أو الدولة المتسلطة التي تغيب عن فكرتها قضايا أساسية تتمثل في: الشرعية والمشروعية، والمواطنة، والحرية، والديمقراطية الخ، مما أوجد دولة وطنية متعسفه ومتسلطة، بعيدة كل البعد عن الدولة الديمقراطية الحديثة.

وهناك إشكالية تتعلق بالدولة العربية الحديثة المتأوربة، التي تعيش تناقضاً نابعاً من محاولتها استرجاع دلالة الخطاب القديم بسياق حداثي، أو ديني، إذ تظل دلالاتها تتفتح على آفاق مرجعية مختلفة، كالنموذج الرأسمالي أو الاشتراكي، بالإضافة إلى أن استمرار بنيان الدولة العربية قديماً وحديثاً يلعب دور بنية فوقية منتجة للبنية التحتية، وليس العكس كما هو معروف في النظريات الاقتصادية العامة.(2)

لقد قدم الفكر الغربي نظرية واضحة عن الدولة القومية والأمة باعتبارها شكلاً سياسياً وقانونياً متميزاً عن الأشكال التي سبقته. وسبق هذا التحول قطيعة فكرية بين الحاضر والتراث السياسي القديم. في حين أن هذه القطيعة الفكرية لم تحصل في الفكر العربي المعاصر، فهو لم ينجز قطيعته الخاصة التي يمكن له بعدها أن يقدم نظرية للدولة العربية، التي تقوم على أسس ومقومات حديثة، على غرار ما هو الحال في الفكر الغربي الحديث. فضلاً عن أن الدولة العربية لم تواكب المراحل التي عاشتها مثيلتها الأوروبية للانتقال إلى حيز التحقق الوجودي، وإبراز كيانها السياسي والثقافي والحقوقي، وما تزال الدولة القومية فكرة ومشروعاً، كما طرحت منذ قرن تراوح مكانها، وتفتقر إلى مقومات وأسس التحقق واقعياً.

لقد برز في فكر النهضة خلال الفترة الممتدة من القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين محاولات إصلاحية عربية لعقلنة الفكر الديني، وقد نتج عن ذلك سيادة عدد من القيم مثل: الملكية والحرية الفردية، وحرية المرأة، والديمقراطية الثورية، وتقديس العلم.(3)

---

(1) الأنصاري، محمد جابر (2000)، **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية**، (ط3)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. ص 1191.

(2) صفدي، مطاع (1983)،علامات السلطنة، **الفكر العربي المعاصر**، (25)، بيروت، مركز الإنماء القومي. ص5.

(3) غليون، برهان، (1986)، **مجتمع النخبة**، (ط1)، بيروت، معهد الإنماء العربي. ص 52.

وعلى الرغم من أن هذه الرؤية تعد اقتباسية من الفكر الغربي، إلا أنها لم تجد طريقها في الفكر الديني، ما عدا باب الفك والتركيب لعدد من القضايا، لإيجاد حالة من المواءمة في بعض المفاهيم، وتقديمها للآخر بوصفها نماذج ومفاهيم موجودة في أساس الفكر الديني، الذي بمقدوره استيعاب بعض القضايا في إطاره، ولكنه سيكتشف على أرض الواقع عدم القدرة على التطبيق لها.

كما أن موضوع الدولة في فكر النهضة لم يتعلق بالبحث النظري، بل إنهم تعرفوا على الدولة بوصفها تجسيداً لقوى ضاغطة على البلدان العربية ومستعمرة لها، ونتيجة لذلك لم يتعرفوا على الدولة بوصفها جهازاً متكاملاً، بل وفق عناصر متفرقة ومبتورة، مما يعني غياب الإدراك الذي تجسده نظرية الدولة بشكل كلي ومتكامل.[1]

وتعطي الدولة الأيديولوجية أهمية كبرى لرابطة العقيدة، وتعتبرها أساساً للمجتمع السياسي، فالدولة باعتبارها مجتمعاً سياسياً مستقلاً، ومنظومة مؤسساته وأجهزته ترعى شؤون هذا المجتمع،[2] يعني أن الدولة الأيديولوجية، تتحول الرابطة فيها إلى رابطة انتماء أساسي يضم أفراد المجتمع ويطبع تصرفاتهم. فالأيديولوجية كأسلوب لا تخلق الانتماء الاجتماعي الذي تقوم عليه الدولة، وإنما ترفعه إلى مستوى المفاهيم ذات المبدأ أو القيمة، مما يعني أن مفاهيم مثل: الدولة، الديمقراطية، السلطة، الشرعية، المواطنه، الأحزاب،هي قيم ومبادىء راسخة في المجتمع، لا تتجرأ السلطة على تجاوز أي منها، وتصبح ذات قدسية لدى الأفراد لا يمكن أيضاً، الاجتراء عليها، فهي - على حد سواء - قيم عليا لكل من النظام السياسي والأفراد، وتتمتع بقدسية ليس من السهل تجاوزها.

ولذلك فإن البحث في إشكالية تكوين الدولة لا تسعى بالأساس لفهم الأسباب التي تفسر ظهور الدولة بشكل عام في التاريخ، أو فهم لماذا لا يمكن للمجتمعات أن تعيش من دون دولة، بقدر ما تسعى بالأحرى لمعرفة طبيعة العوامل التاريخية القادرة على توليد الدولة، وضمان شروط بقائها وتطورها، وأيضاً معرفة طبيعة العوامل التي تفسر غيابها أو انهيارها وتفككها.[3]

---

(1) أمليل، علي (1985)، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، بيروت،دار التنوير، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي. ص 87-88.
(2) نصار، ناصيف، (2001)، مرجع سابق، ص 191-192.
(3) غليون، برهان(2003)، **الدولة، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة**، (ط3)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 28، 29.

كما أن تاريخ الدولة لا يمكن اشتقاقه مباشرة من تاريخ المجتمع، كما كان عليه الحال في الدولة الأوروبية الحديثة، من دون أن يعني ذلك أن هذا التاريخ مناقض أو منفصل كلياً عن التاريخ الاجتماعي.(1) فسيرورة التاريخ الأوروبي قادت إلى تكون دول وفق رؤى ونظريات فلسفية، وهذه السيرورة قادت أيضاً إلى إيجاد الدولة القومية، التي هي الأساس للدولة الحديثة في أوروبا، مثل دولة الديمقراطية، ودولة الفكر الرأسمالي، ودولة المواطنة، ودولة الأحزاب، في حين أن سيرورة التاريخ العربي الإسلامي، قادت إلى ايجاد الدولة القطرية، وما اتصفت به منذ تأسيسها.

إن غياب المفاهيم التي تتعلق بدولة التعاقد، والمجتمع المدني عن الفكر العربي المعاصر، أوجد معضلة كبيرة في البحث في أسس الدولة العربية ومقوماتها،بخلاف الفكر الفلسفي الغربي، الذي كان للدولة والمفاهيم حضور كبير فيه؛ "إذ إن كلاً من المجتمع في معناه الحديث، والدولة في التصور السياسي الفلسفي الحديث لها، دولة التعاقد الاجتماعي، والمجتمع المدني، وهي المعاني التي نشأت، متكاملة متضافرة، في السيرورة التاريخية التي عرفها الفكر والاقتصاد والسياسة في الغرب الأوروبي، ثم عرفت أشكالاً من التطور والتحول نتج عنها، على وجه الخصوص، مزيد من بلورة وتوضيح دور المجتمع المدني وفعاليته."(2) فأين هي مقومات وأسس الدولة العربية من هذه الأشكال والتحولات. فهي غائبة في الإطار الفكري والفلسفي، وإن وجدت بعض جوانبها، لدى بعض المفكرين أو بعض التيارات الفلسفية، فإنها حتماًتبقى أسيرة معطيات الواقع العربي، وأسيرة معوقات التحقق نتيجة حالة الاغتراب التي تعيشها الدولة العربية.

إن إحدى إشكاليات الدولة العربية أنه لم يكن هناك انقطاع عن تراث المؤسسة السلطوية تاريخياً.(3) وهذا ما نجده اليوم في الدولة العربية المستقلة حديثاً بعد العهد الاستعماري، بغض النظر عن حقيقة ومدى هذا الاستقلال. فهي المؤسسة الأولى من تاريخ السلطة العربية الحديثة التي تريد أن تحكم باسمها وحدها، باعتبارها دولة الاستقلال الوطني، وتستبعد كل الحركات والتيارات الفكرية والفلسفية من جهة، وأيضاً الحركات التي ساهمت في التحرر والاستقلال، فضلاً عن المواطنين من جهة أخرى. فالنظام السياسي الذي يتمثل في الدولة، هو في نفس الوقت السلطة، هو وصاحب الشرعية وارثها ومورثها.

---

(1) المرجع السابق، ص 120.

(2) باقادر، أبو بكر أحمد وأخرون، (2010)، **في الاجتماع السياسي والتنمية الاقتصادية وفقه الإصلاح**،(ط1)، بيروت، الشبكة العربية للابحاث، ص 100.

(3) صفدي، مطاع، (شباط 1983)، (25)، مرجع سابق، ص 6 .

ويرتبط قيام الدولة العربية القطرية بمعضلتي التنمية والتحديث، فالدولة القطرية العربية مجتمعات سياسية لم يقدر لها التكامل القومي في العصر الحديث، فهي تسعى للمعاصرة والتحديث، بيد أن الدولة العصرية ليست مجرد مفهوم أو شعار سياسي، ولكنها تدور حول أبعاد ثلاثة:[1] بعد حضاري يعني الرفاهية، وبعد اقتصادي يدور حول المعايير الكمية التي اعتاد مختصوا التنمية على إثارتها. والبعد السياسي المتمثل بالفاعلية المرتبطة بالبعدين الأول والثاني. وتتفاعل هذه الأبعاد مع بعضها لتجعل مفهوم الدولة العصرية يدور حول الممارسة وأساليبها. فغياب مقومات الدولة العصرية عن الدولة العربية، جعلها تعيش في حالة من التيه وعدم القدرة على مجاراة التطورات الصناعية والتكنولوجية، وبقائها في حالة الاعتماد على الغير، وما يرتبط بها من البقاء في إطار التبعية والاعتمادية أوجد حالة من الأزمة في الدولة القطرية، تمثلت في تعثر عملية بناء الدولة الوطنية في البلدان العربية، بسبب ذاتي يتعلق بغياب اعتراف النُخب السياسية والاجتماعية بالدولة القائمة، بالإضافة إلى غياب ُأسس المشروعية ومقوماتها، التي يعتبر المواطن عمادها الأساسي.

وهنالك من يرى أن المشكلة الرئيسية التي تعاني منها الدولة القطرية في العالم العربي هي أنها دولة مستوردة[2] من جانب، ودولة فرضت علينا من الجانب الآخر، بعد التسويات الاستعمارية المعروفة. وبالتالي فإن الحل لدى النخب السياسية والفكرية لا يمكن أن يكون من خلال إضفاء مشروعية كاذبة على هذه الدولة، سواء أكانت مشروعية دينية أم قومية أم وطنية. فمن شأن ذلك أن يزيد من هيمنتها وسيطرتها وتسلطها.

إلا أن هناك وجهة نظر أخرى حول الدولة العربية، تتصل بأسس تاريخية قديمة وأصيلة من التراث العربي الإسلامي، يرى أصحابها أن التاريخ يحمل في طياته آثاراً ودلائل تؤيد أن الدول العربية القائمة دول قديمة؛ أي إنها تحمل إرثاً تاريخياً، وذلك خلافاً لآراء طلاب التحديث وآراء العقائديين من القوميين العرب، وأن كل دولة من هذه الدول ترجع في كيانها كنظام سياسي إلى القرن التاسع عشر أو ما قبله، أي إن الدولة العربية تبقى دولة تقليدية وليست تحديثية؛ دولة قمعية وتسلطية، دولة النخب، دولة الفئوية والجهوية والعصبية. الدولة الاستهلاكية، الدولة الريعية، إلخ.[3]

(1) سكري، رفيق، (شباط 1983)، مرجع سابق، ص 92.
(2) الايوبي، نزيه نصيف (1992)، **العرب ومشكلة الدولة**، بيروت، دار الساقي، ص 100.
(3) والي، خميس حزام، (2003)، مرجع سابق، ص 58.

ويمكن وصف الدولة العربية القطرية بالدولة التوفيقية،[1] حيث البيروقراطية التقليدية تعمل أداة للمحسوبية السياسية، وتخضع للنخب السياسية ولأنصارها من الجماهير، ونظام المحسوبية فيها تصاحبه الدولة الحديثة التي تؤدي وظيفتين في الأقطار العربية؛ إنها دولة التكنوقراط، ودولة الرفاة، حيث تعمل على دمج المواطنين المحليين في الدولة لتأكيد شرعية نظامها، والعمل على تبديد عدم الرضا، وتعبئة التضامن مع النخب الحاكمة.

وهناك من يرى أن الفكر العربي المعاصر - في أغلبه - يدور بالأساس حول قضايا فكرية ذات نزعة مثالية، كالمجتمع العصري الليبرالي، والمجتمع اللاطبقي الماركسي، أو المجتمع العربي الاشتراكي الموحد، فضلاً عن المنادة بالديمقراطية ودولة المؤسسات، ومؤسسات المجتمع المدني وغيرها من الأفكار. ولكن على أرض الواقع تبدو الممارسة شيئاً والفكر والتطبيق شيئاً آخر، حتى إن محاولات التطبيق شابها الكثير من الانحراف، لأن المجتمع العربي على نحو عام أو جزئي غير مهيأ وغير مؤهل بثقافة تمكنه من العيش وفق هذه الأفكار أو الأيديولوجيات غريبة الفكر والمنشأ، ونشأة لمجتمعات غير عربية، بل لمجتمعات تجاوزت ذاتها نحو المستقبلوالانطلاق إلى التقدم، ولم تعد تنظر إلى الوراء.[2]

لقد سبقت الإشارة إلى المشكلة التي تتعلق بغياب التفريق بين الدولة من جهة، والسلطة والنظام السياسي من جهة أخرى. وهنا يجب التأكيد أيضاً على ضرورة التمييز بين سيادة الدولة وشرعية النظام أساساً للتمييز بين طبيعة وبنية كل من الدولة العربية المعاصرة والدولة السلطانية.[3] فالدولة والنظام السياسي في العالم العربي تعدان شيئاً واحداً ومتداخلاً؛ أي إن هناك تماهياً بين الفكرتين، الأمر الذي يعني أن الدولة لا توجد بوصفها أداة عقلانية مستقلة، وإنما هي دائماً متماهية مع الطبقة الحاكمة، وبالتالي مع النظام السياسي القائم. وأن المصلحة التي تربط النظام السياسي والنخب والأقليات والجماعات التي يدعمها النظام في سبيل تحقيق أهدافه وسياسات بقائه وسيطرته على الحكم في الدولة، هي التي تحكم سلوكه، فيما يبقى الشعب يعيش حالة من الانفصام والاغتراب في إطار الدولة التي لا يوجد منها سوى الجوانب الشكلية والمقومات المادية، وغياب الفكر الذي يحكمها وعناصر الرفاه والمدنية.

---

(1) المرجع السابق، ص 62.
(2) العروي، عبدا ،(1988)، مرجع سابق، ص 170.
(3) طويل، عبدالسلام محمد، (2006) مرجع سابق، ص260.

لقد نظر البعض إلى أن الدولة العربية المعاصرة تبقى موزعة بين نمطين: نمط سلطاني/مملوكي، ونمط بيروقراطي/عقلاني. ويعود سبب هذا التمزق إلى الهوة التي تفصل السياسة عن المجتمع المدني، من جهة. والسلطة السياسية عن النفوذ والقوة المادية المعنوية العقلية في المجتمع، من جهة أخرى، وأيضاً حالة انفصال الدولة عن الفرد، أو تخارج الفرد عن الدولة، ليس بمعنى الاستقلالية الشخصية والحرية، بل بمعنى الاغتراب عن الدولة. وإن هذه الهوة – إن جاز التعبير- هي من تراث الدولة السلطانية القديمة، عمل على تعظيمها وتعميقها نمط الإدارة الاستعمارية الأجنبية.(1) وهنا يقول "الفرد بوني": "إن البلاد العربية قد استوعبت بسرعة المظاهر الهيكلية لجهاز الدولة ولعملية التبقرط، ولكن مفهوم الدولة نفسه ظل غائباً وكذا الكثير من أخلاقيات الخدمة المدنية."(2)

إن الدارس لنظرية الدولة والسلطة في التجربة العربية والغربية على حد سواء، يجد أنه بالقدر الذي يكون فيه حقل الدراسات الغربية واسعا وخصباً، فإن مجال التفكير في الفكر العربي من جانب الفلسفة السياسية أقل مساحة وضعفاً وجذباً.(3) ويعود ذلك إلى أن الأسباب التي منعت نمو هذه الدراسات وازدهارها في التراث، هي التي لا تزال تمنعها من الظهور في العصر الحديث. وبالتالي فإن الكتابات التي تناولت موضوع الدولة انطلاقاً من رؤية نظرية ومنهجية موضوعية وأصيلة كانت قليلة؛(4) بمعنى أنها وفية لشروطها التاريخية وسياقها الحضاري ومرجعيتها المعرفية.

والمشكل أن تعدد المدارس الفكرية في الوطن العربي، تبعاً للمنابع الثقافية والفكرية الفلسفية، التي شكّلت الإطار الفكري والفلسفي لرواد الفكر العربي بشتى توجهاته، أدى إلى أن يصبح الوعي في الفكر العربي برمته - خلا استثناءات قليلة- وعياً غربياً أوروبياً.(5) وهذا الأمر قاد إلى إيجاد حالة من الصراع بين القومي والديني بوصفهما وعيين أساسيين مختلفين، من جهة، رافقه أيضاً ما بين القومي الأعم والإقليمي الضيق من جهة أخرى.(6)

---

(1) العروي، عبدا ، (1988) مرجع سابق، ص 155-156.
(2) الايوبي. نزيه نصيف،(1992)، مرجع سابق. ص 103.
(3) هيئة التحرير (شباط 1983)، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، بيروت، معهد الإنماء العربي، (ع24)،ص 3.
(4) طويل .عبدالسلام محمد، (2006) مرجع سابق. ص 285.
(5) جدعان. فهمي،(1979) **اسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (ط1)، ص 344-348.
(6) جمعة. محمد علي، (1994)، مرجع سابق، ص12-13.

إن إحدى معوقات التفكير في فكرة الدولة هي أن المفكرين العرب المعاصرين لا يبدون اهتمامهم بالدولة القائمة أو الواقعية المتعينة، وبالتالي لا يرون فائدة البحث عن السؤال: ما هي الدولة؟ وكما أن الفكر الكلاسيكي كان يدور وفقاً للعروي، حول طوبى الخلافة، فإن الفكر المعاصر يدور حول طوبويات مستحدثة مثل المجتمع العصري الليبرالي، والمجتمع اللاطبقي الماركسي، والمجتمع العربي الاشتراكي الموحد،[1] مما شكل حاله من عدم التناغم والانسجام في الفكر العربي، تعذر معها وجود أرضية تمكّن من تطبيق هذه الأفكار، بسبب عدم النضوج وعدم مواءمة البيئة الاجتماعية والسياسية العربية لتلك الأفكار، مما حال دون إمكانية تطبيقها واقعياً في الوطن العربي. وساهم إلى حد ما في تكريس نمط الدولة السائد، واستبعاد الدولة الحلم(الدولة القومية) التي فيها خلاص المواطن العربي وإدخاله فردوسه المفقود.

وهذا ما يمكن تأكيده من خلال الفرضية الرئيسية، التي تقوم عليها الفلسفة القومية ذات المنشأ الغربي، فهي – في رأي طويل - ليست صالحة للعمل والتطبيق في بلاد لم تشهد ما شهدته المجتمعات والثقافات الغربية من ثورة سياسية على المستويين النظري والعملي.[2]

فالاعتقاد السائد الذي مفاده أن الإيمان بفاعلية الثقافة الواحدة، أو الانتماء الفعلي أو القومي لأصل واحد قد أدى إلى أثر في النظرية القومية، ومن جانب آخر أدى الإيمان بالحتميات الاقتصادية في النظرية الاشتراكية، دوراً كبيراً في منع التفكير العقلاني من فهم حقيقة العوامل التي تصنع الدولة، وتعمل أيضاً على إعادة تنظيم وتوزيع المجالات الثقافية والاقتصادية والسياسية فيها.

وتمثلت الجهود الفكرية العربية على مستوى الفكر العربي الحديث والمعاصر، في البحث في الدولة العربية المعاصرة، ومحاولة إيجاد نظرية ورؤية عربية شاملة حولها، من خلال وضع مشروع متكامل للدولة الوطنية القومية العقائدية، وقد استدعى على المستوى النظري جهداًحثيثاً مبرمجاً؛[3] إذ ليس باستطاعة فرد أن يقوم بهذا العبء الهائل حجماً وأبعاداً، مهما أوتي من استعداد وتفرغ وإمكانيات.

(1) العروي، عبدا ،(1988) مرجع سابق، ص 170.
(2) طويل، عبدالسلام محمد، (2006) مرجع سابق، ص350.
(3) زيعور، محمد،(1990) **التوثيق في آراء السلطة والقيادة**، (ط1)، بيروت، رشاد برس، ص 325.

كما أن الأمر يستلزم جهداً مؤسسياً للقيام به، لأجل النهوض بالفكر العربي وقضاياه الشائكة الملحة، التي تستدعي من الجميع وقفه تهدف إلى محاولة جادة لوضع نظرية عربية في مجال الدولة في الفكر العربي المعاصر، تمكّن من تجاوز المرحلة الراهنة، والأخذ بأسباب التغيير نحو الدولة المنشودة.

ويلاحظ أن المفكرين العرب وجدوا في الفكر الغربي نزعات متباينة متعددة المنابت الفلسفية من مثل: الليبرالية، والعلمانية، والديمقراطية، والقومية، والاشتراكية، وغيرها.(1) وقد شكلت هذه النزعات نماذج اعتقدوا بإمكانية استيعابها وتطبيقها في واقع الوطن العربي، فظهرت تلك المفاهيم بقوة في أفكارهم، وشكلت بينهم تقاطعات كانت متناقضة في الوعي العربي. مما أوجد حاله من عدم التناغم والاتفاق في بيئة الفكر العربي المعاصر، فقد أخذت تلك النزعات تتقولب وفق رؤية كل اتجاه فكري. ومع كل ذلك يجد الباحث أن الفكر القومي لقي حضوراً ومكانة وافرين وبارزين، مكنته من التسيد في مرحلة زمنية في الثقافة العربية، فالفكرة أو النظرية القومية ولما تملكه من إرث حضاري أدت دوراً بارزاً في تشكيل الدولة العربية، وفي التصور العام للدولة المبتغاة على أساس الفكرة القومية الشاملة.

سادت الفكرة القومية أساساً في المشرق العربي خصوصاً، ولكن الدولة باعتبارها مؤسسات متداخلة أو جهاز قسر وتنظيم، كما هي في الواقع العربي المعيش منذ ما يزيد على قرن، بقيت قابعة ومستقرة أيضاً ضمن تصورات ومشاريع متعددة؛ قطرية إقليمية، أو إسلامية يوتوبية، أو قومية عربية،"(2) مما يشي بأن فكرتها بقيت ضمن أطر نظرية جامدة (إستاتيكية) تنازعت حولها اتجاهات فكرية، نظر كل منها إلى الدولة التي يتصورها بفكره، باعتبارها الخلاص النهائي، والتي إذا تحققت سوف يتم تجاوز كل المسائل والقضايا التي تجعل من الدولة المنتظرة التحقق أنموذجاً يحتذى ومحط آمال المواطنين.

إلا أن ما حصل في الواقع كان معكوساً ومخيباً للآمال، وعكس ما فكرَ به بعض المفكرين العرب المعاصرين، فلم يتحقق ما أراده الأرسوزي مثلاً، ومعه صحبه من رواد الفكر القومي العربي، حيث أن ما حدث نقيض ذلك تماماً، فقد ترسخت قواعد الدولة القطرية على هيئة مؤسسات إقطاعية سلطوية نخبوية وقمعية، وأضحت جهاز قمع تسلطي له امتياز الحكم المطلق، الذي لا حدود لصلاحياته وحقوقه، وسمح لنفسه أن يرسم ويختار نوع الشرعية التي

---

(1) المرجع السابق، ص 45.
(2) جمعة، محمد علي، (1994)، مرجع سابق. ، ص 102.

تحاو له، وأن يخلق التسويغات كما يشاء، وغدت الدولة القطرية التي أوجدت لنفسها شرعية امتياز جباية ما ينتجه الشعب.[1] والواقع العربي مليء بالأمثلة على الدولة العربية التي جاءت مغايره لما طرحه الفكر، ولما حلم به مفكرو الأمة، من دولة عربية قوية تستطيع النهوض بالمواطن؛ دولة الديمقراطية والرفاه، ودولة العدالة والمساواة، ودولة الفكر والحرية.

بالإضافة إلى ما سبق، فإن هناك عوامل حالت دون تحقق الدولة العربية الواحدة القومية تتمثل في النسق الرأسمالي العالمي، وأيضاً البرجوازية الناشئة، التي عززت من دور الدولة التسلطية والقمعية ومهمتها، وأهملت الجوانب التي تعمل على رسم الدولة القومية، والدولة بالمفهوم الفكري والواقعي الغربي، المتمثل في دولة التعاقد؛ دولة الديمقراطية، دولة المواطنة والمساواة، دولة العدالة والرفاه،[2] وعجزت عن تدشين صرح الدولة القومية كما تمثلها الأرسوزي مثلاً: " بحيث يشترك فيها جميع العرب، من أجل إقامة صرح دولة تعيدهم إلى موكب الحضارة"؛[3] أيأن تكون وظيفة الدولة الصغرى؛ أي الدولة القطرية، هي العمل على استكمال بناء الدولة القومية الكبرى وإقامتها.

ويمكن الاستنتاج أخيراً بأن الدولة احتلت مكانة مهمة ورئيسية في الفكر الفلسفي قديماً وحاضراً، وأبرز ما كان يطرح حولها علاقتها بالمجتمع. وقد ظهر خلال هذه الحقبة الزمنية الطويلة مدرستان:[4] الأولى انطلقت من مفهوم أولوية الدولة، وهي ما اصطلح على تسميتها بالدولانية، وترى أن الدولة هي التعبير عن الصالح العام، حيث تعمل على تحقق التوازن والانسجام بين فئات المجتمع وطبقاته، وهي الحامية للجميع، وفي الوقت نفسه تصون هويته واستقلاله. أما الثانيةفقد انطلقت من أولوية المجتمع، على اعتبار أن الدولة ليست مستقلة أو محايدة، وأنها امتداد للثقافات والمصالح والأفكار السائدة في مجتمعها، وأنه عندما تنفصل الدولة عن المجتمع تتحول إلى قوة إرغام قهرية لا تحظى بالشرعية أو القبول.

---

(1) مراش، إحسان (1975)، **المدخل إلى تطبيق الماركسية في الواقع العربي**، بيروت: دار الحقيقة. ص47.
(2) جمعة، محمد علي، (1994)، مرجع سابق ، ص146.
(3)ا لارسوزي، زكي، (1961)، مرجع سابق، م 3، ص 495.
(4) هلال، علي الدين، (2007) العلاقة بين الدولة والمجتمع في التحليل السياسي، **مجلة العلوم السياسية**، (15)، بيروت، المنظمة العربية للعلوم السياسية، ص 4- 5.

2- الدولة والسلطة: أزمة المشروعية في الفكر العربي المعاصر

تُعد المشروعية السياسية العنوان الرئيسي لمشروعية السلطة باعتبارها نتاجاً لعملية ترجمة العلاقة بين السلطة والمواطن، بالإضافة إلى الاعتماد عليها في قياس مدى رضا الشعب عن السلطة التي تحكمه، من خلال مدى رضاهم أو حكمهم على ممارساتها؛ إذ إن الترجمة العملية لممارسة السلطة على الواقع، ومدى التزامها بممارسة دورها الشرعي والقانوني بما لا يتنافى وحقوق المواطن وواجباته وفق أحكام الدستور والقانون، تُعد أساساً ضرورياً للمشروعية. والمشروعية تُعد المقياس لرضى الناس عن السلطة التي تحكمهم، وعن الذين يمارسها، من خلال فكرة الإنجاز، بمعنى إنجازات السلطة في الواقع. وهكذا يمكن القول أن درجة الإنجاز الذي تحرزه السلطة تكون بمثابة المعادل الموضوعي لفكرة المشروعية، فالمكافىء للمشروعية هو الانجاز الذي يتسم بالرضا والقبول الشعبي، ومن ثم فمن غير المستغرب أن تستعيض الشعوب فكرة الشرعية بفكرة المشروعية، بمعنى أن يتم تجاوز الشرعية بما هي من لوازم السلطة الحاكمة والمحددة بالاطر الدستورية والقانونية بالمشروعية. وليس هذا بغريب لأن غرائز المجتمعات ترتبط بمصالحهم وحاجياتم الحياتية وبمعيشتهم اليومية أكثر من أن يعيروا إهتماما الى الجانب النظري والثقافة القانونية والدستورية.

وتُمارس السلطة دائماً وفقاً لمفهوم السيادة التي تحوز عليها وتمتلكها، وينبغي أن تجد بهذه السيادة اعتراف المحكومين بمشروعيتها، فحينما يتم طرح سؤال مفاده لماذا لم يقبل إنسان أو مجموعة، بأن يقدم الطاعة لإنسان آخر يتمتع بممارسة السلطة، فإن هذا السؤال يقود إلى إجابات تفسر باستنتاج يقود إلى علاقة القبول والطاعة، وبالتالي فإن الطاعة والقبول يأتيان نتيجة لضرورة داخلية ذاتية، وليس نتيجة لقسر خارجي. والسلطة بهذا المعنى تتحول إلى سيادة عليا ومشروعية كاملة. فإذا انطلقنا مما تم عرضه في الفصل الأول حول السلطة والمشروعية، وما تم التركيز بشأنه في السطور السابقة، خصوصاً ما يتعلق بالمشروعية محل البحث والدراسة، فإن هذا يقتضي التأكيد على توضيح ما تم طرحه من أسئلة، وعلى النحو التالي:- هل شكلت مشروعية السلطة في الفكر العربي قضية إشكالية؟ وهل كانت تعد ركيزة أساسية في مسألة السلطةأم أنها ليس كذلك؟ وهل كان يستعاض عنها بمفاهيم وقضايا أخرى مثل الشرعية؟.

لقد اتضح في القسم الأول من هذا الفصل، أن الدولة العربية تعد مسألة إشكالية في الفكر العربي المعاصر، وأن الدولة العربية في الواقع، ومنذ نشأتها، مثلت إشكالية وجدلية في الوقت نفسه، وذلك من حيث هي قضية قديمة جديدة، تحمل في طياتها ومكوناتها بواعث الإشكالية من جهة، ومقومات وعناصر الجدلية من جهة أخرى.

أ- **الدولة العربية بين الفرد والمجتمع**

يمكن القول أن إطلاق صفات من قبيل: (1) الإسلامية، العلمانية، الديمقراطية، الاشتراكية، الوطنية، العربية الواحدة، القطرية، الشرقية الاستبدادية، الحديثة العقلانية، على الدولة لدى المفكرين العرب، قد أصبحت مصطلحات اللغة اليومية للمثقفين العرب ولمجموع النخب الاجتماعية. وهي تعكس في حقيقتها الموقع المركزي الرئيس الذي تحتله الدولة ومشكلاتها في النقاش السياسي والاجتماعي والديني في المجتمع العربي. وبالتالي ينبغي عدم إغفال المفاهيم والقضايا التي يجب أن نركز عليها في الجوانب التي تخص نظرية الدولة في الفكر العربي القومي المعاصر؛ إذ تسيدت إشكالية الدولة ونظريتها على بقية القضايا الأخرى في الفكر العربي؛ الرئيسية منها والفرعية على حد سواء. بالإضافة إلى مسألة في الجانب العملي والواقعي للدولة؛ إذ إن هناك قطيعة بين الدولة الراهنة والمجتمع بسبب الإحباط والعجز الذي يعيشه المفكرون والمواطنون على حد سواء، وهذا ناتج عن أن تجربة الدولة العربية نشأت عن وضع يعد كله إشكالياً، كرس واقعاً يتناقض مع حقيقة الدولة العربية المنشودة قبل الاستقلال وبعد، وأما دولة الاستقلال الحاصلة واقعاً، فهي بعيده كل البعد عن الطموح المنشودللدولة العربية.

تنطلق أفكار أرسطو (Aristotle)(384-323 ق. م) عن الدولة والمجتمعات، في بدايات الفكر الفلسفي السياسي البشري، من نظرة ترى بأن المجتمعات الإنسانية هي بالضرورة في الأحوال الطبيعة مجتمعات سياسية، فهي لا تستطيع أن تعيش من دون دولة تضمن سلطة ما. في حين أن فكرة الدولة في الفكر العربي لا تسعى إلى فهم الأسباب التي تفسر ظهور الدولة على نحو عام في التاريخ، أو فهم لماذا لا يمكن للمجتمعات أن تعيش من دون دولة، بل تسعى إلى معرفة ما هي العوامل التاريخية القادرة في حقيقتها الراهنة على توليد الدولة وضمان شروط بقائها وتطورها، وما الذي يفسر غيابها أو انهيارها وتفككها أو تضاءلها

---

(1) غليون، برهان، (2003)، مرجع سابق، ص28-29.

هناك؛[1] بمعنى أن القضية الواقعية التي يبحثها الفكر العربي لا تركز على الدولة من خلال جوهرها والعناصر الرئيسة التي تؤسس لدولة القانون والعدالة؛ دولة الشرعية والمشروعية؛ بل تبحث عن مسألة الشروط الشكلية التي يمكن أن تُوجد الدولة على أساسها.

من هنا يمكن القول إن الدولة القائمة في البلدان العربية–من منطلق أن أجهزتها تبقى غير مؤهلة لضمان الاستقرار- لا تعبر عن نشأة مجتمع سياسي، وتفتقد إلى محددين أساسيين هما: الشرعية والإجماع. والإجماع هنا بمعنى الرأي العام، الذي تستند إليه أي سلطة في مشروعيتها. وكذلك تفتقد الدولة العربية إلى الأسس والمقومات الأخلاقية، فلا دولة دون مقومات يستوعبها المواطن ويترجمها إلى ولاء وطاعة ذات بعد عاطفي ووجداني. في حين يلاحظ أن الدولة في المجتمع العربي معزولة كلياً ومرفوضة ذهنياً، لأنها دولة قهرية، تستند إلى القوة والقمع لتقييم الولاء والطاعة عبر الاستبداد. وبخلاف ذلك تكون دولة الحق التي لا تمارس القمع، فهي تدلل على قوتها بقمع أقل وحرية أكثر، لأنها تقوم على الإقناع، بفضل جمعها بين السياسة، والأخلاق والقوة والإقناع. فالمواطن يشعر أنه عضو فاعل في مجتمع سياسي وليس خارجاً عنه، ومن ثمة فهو، ذهنياً وسلوكياً، يرتبط بالدولة وبشرعيتها، ويدافع عنها عقلياً ووجدانياً.[2] فالدولة العربية هي بالأساس دولة متناقضة مع معطيات العصر، ومع مقومات الدولة الحديثة وأسسها، ونتيجة لغياب الحرية وحرية التعبير والمواطنة فإنها تتناقض مع مبدأ المشروعية.

إن نظرة مقارنة مع المجتمع الأوروبي، الذي أنتج الدولة القومية؛ دولة التعاقد خلال الحقبة الزمنية التي تلت الثورة الصناعية والثورة الفرنسية، تُظهر أن الفكر العربي من خلال المفكرين الإصلاحيين والمثقفين الليبراليين والبرجوازيات التقليدية والتكنوقراط، لم ينجح حتى الآن عبر ممثليه في إنجاز عملية الدمج والانسجام الاجتماعي والثقافي، الذي كانت البرجوازية الغربية قد استطاعت تحقيقه فعلاً إبان مرحلة التصنيع؛ إذ إنها استبدلت السلطات ذات الحق الإلهي، بسلطة أخرى مرتكزة إلى السيادة الشعبية المعبر عنها بحرية.[3]

---

(1) المرجع السابق، ص 27.

(2) إهرنبرغ، جون (2008)، **المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة**، (ط1)، ترجمة علي حاكم صالح وحسن كاظم، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 160.

(3) أركون، محمد، (1998 **)** **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، (3)، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي. ص 98.

مما يعني أننا في الفكر العربي، لم نستطع إيجاد نظرية الدولة التي تبحث في العناصر التكاملية للدولة؛ دولة الشرعية والمشروعية، بخلاف الغرب الذي استطاع تحقيق التكامل بين العناصر والمقومات، وبالتالي تحققت دولة الرفاة، والعدالة والمساواة بين المواطنين.

وعلى سبيل المثال فإن مبدأ المواطنة الذي تطور في الفكر السياسي الأوروبي، يعني أن السيادة قد انتقلت من الجانب الميتافيزيقي المتعالي إلى الصيغة القانونية الوضعية المستندة إلى الواقع المعيشي، وأعطت المبدأ الفلسفي والقانوني والأخلاقي لتسويغ السلطات وإخفاء المصداقية المرتبطة بهذا المبدأ في كل مكان تكون فيه حرية التفكير والنقد والتعبير مضمونة، دون استثناء، لكل المواطنين،[1] مما يعني أن أساس الشرعية للسلطة - بغض النظر عنه - قابل للنقاش، بالاستناد إلى أسس المشروعية ومقوماتها، التي تعد ضابطاً ومقياساً لسلوك السلطة في المجتمع السياسي، وأن السلطة قابلة لنقد المواطنين وتقييمهم، وأن الرأي العام هو المجال الأوسع لقياس مدى تمتع سلطة ما بمشروعية من عدمها. وهذا ما تحقق في الفكر الغربي فعلاً.

ويمكن أن يكون أحد أسباب غياب فكرة المشروعية في الفكر العربي والواقع العربي، مشكلة بنيوية تتعلق بالدولة العربية ذاتها، وبالمرحلة التاريخية التي شهدت نشأتها؛[2] فالدولة العربية منذ الاستقلال وإلى يومنا الحاضر، تتمتع بمظاهر الاستقرار والاستمرارية، وبنوعٍ من الثبات، لأنها عاشت قدراً واضحاً وظاهراً من الاستقرار السياسي، الأمر الذي أكسبها قدراً من الشرعية الشكلية. في حين غابت عنها مسألة المشروعية الشكلية، انطلاقاً من امتلاكها لمؤسسات تعبئة الرأي العام، بالإضافة إلى إيجاد ولاءات لها من خلال سياسة استثمار التناقضات في المجتمع وشراء الذمم وإيجاد نخب لها ولاء للقيادة: غياب المواطنة، وغياب حقوق الإنسان، وغياب الرأي العام. وكل ذلك يعطي مؤشرات كبيرة على غياب المشروعية عن السلطة في الدولة العربية في الواقع وفي الفكر أيضاً.

وتعاني الدولة في الوطن العربي من مشكلة رئيس، ألا وهي أنها دولة مستوردة أو مستجلبة، فرضت وتضخمت تحت رعاية الأفكار الغربية. لذلك لا بد من البحث في أسباب تغول الدولة العربية المعاصرة، والعمل على إيقاف هذه التغول، من خلال البحث في ضمانات إعادة استقلالها. فالحل لا يكمن في إضفاء نوع من الشرعية أو المشروعية الكاذبة أو الشكلية

---

(1) المرجع السابق، ص 98.

(2) والي، خميس حزام، (2003)، مرجع سابق، ص 68.

عليها، سواء أكانت مشروعية دينية أو قومية أو وطنية؛ إذ إن إضفاء أي نوع من الشرعية أو المشروعية عليها، يطلق العنان لها في ممارساتها، مما يزيد من هيمنتها وسيطرتها وتسلطها.[1]

فالدولة الحديثة في الفكر السياسي الغربي، صورة تاريخية لصيرورة المجتمع السياسي الغربي؛ أي إنها السلطة المنظمة داخل المجتمع، والحكومة في مفهوم الدولة الحديثة ما هي إلا ذلك الجهاز الذي يمارس مظاهر السلطة في الدولة.[2] وهذا يعطي من الناحية الشكلية تطابقاً بين الدولة في الغرب، سواء أكانت فكراً أم ممارسة، مع الدولة العربية واقعياً. فمن الناحية الشكلية يمكن أن تكون الدولة العربية هكذا، لكن هنالك فارق كبير في مستوى الممارسة، فالأمر شتان عند المقارنة أو المقاربة. وقد تمت الإشارة سابقاً إلى أن حكومة تستولي على السلطة، وتمتلك من القوة والجبروت والتسلط ما يضيق به الفكر والواقع، تغيب عنها العناصر والأسس التي تقوم عليها الدولة الغربية من مواطنة، وديمقراطية وحرية وحقوق إنسان، مما يعني غياب الشرعية والمشروعية على حد سواء. فأين الدولة العربية ذات الشرعية والمشروعية؟ وخاصة أن الدولة العربية لا تَعد الفرد والمواطن مكوناً أصيلاً فيها.

ب- الدولة العربية بين ضعف الشرعية وغياب المشروعية.

نتحدث هنا عن شرعية الدولة العربية القائمة.التي استندت إلى أكثر من شرعية على اعتبار أنها دولة صاحبة الاستقلال، أو أنها صاحبة الإنجاز، أو أنها صاحبة شرعية دينية، وغيرها من المسوغات، التي توردها الدولة لتسويغ سلطتها وهيمنتها. لذا فإن الشرعية التي يتم الحديث عنها في واقع الدول العربية، والتناقض مع ما يطرحه المفكرون والباحثون من أفكار، يقتضي التنويه إليه هنا، إضافة الى إبراز الجوانب التي تتعلق بالمشروعية وأسباب غيابها عن الساحة الفكرية العربية المعاصرة.

ومن المسائل الإشكالية التي واجهت الدولة العربية، قواعد بناء شرعيتها كدولة، وقواعد بناء شرعية النظام الحاكم منها؛ إذ إن شرعية الدولة الوطنية الحديثة بعد الاستقلال لا زالت مقبولة من مواطنيها، إلا أن رسوخ مؤسسة الدولة، ومن ثم رسوخ شرعيتها التاريخية لدى مواطنيها أمر مشكوك فيه، وبخاصة التكوينات الإثنية التي لم تندمج سياسياً في الحياة العامة في هذه الأقطار.

---

(1) طرابيشي، جورج، (1982) مرجع سابق. ص 196.
(2) سكري، رفيق، (شباط 1983)، مرجع سابق، ص 89.

أما شرعية الأنظمة الحاكمة في الدولة القطرية، أي شرعية السلطة، فهي أمر آخر. وهنا نجد تآكلاً مطرداً لشرعية معظم الأنظمة الحاكمة، فمصادر الشرعية المتعارف عليها هي: التقاليد والعقلانية – القانونية، والقيادة الكارزمية، وأيضاً الأيديولوجيا والإنجاز.[1] فإذا كانت الشرعية تتآكل في الأقطار العربية، فأين تتمثل المشروعية التي تغيب أصلاً عن الدولة العربية فكراً وواقعاً، مما يعني التغييب الكبير للمواطنين ومؤسسات الديمقراطية، ومؤسسات المجتمع المدني، الأمر الذي يوضح أن نظرية الدولة العربية أو القومية لم تتطرق إلى هذه الأسس والمقومات، التي ترتكز عليها السلطة في استمداد مشروعيتها.

وتعزى أزمة الدولة القطرية العربية، إلى التعثر الذي رافق عملية بناء الدولة الوطنية، وذلك لأسباب ذاتية تتعلق بعدم اعتراف النخب الثقافية والسياسية بالدولة القائمة، وعدم منحها أي مشروعية؛[2] إذ إن تلك النخب تشكل قواعد ومصادر للرأي العام، وتمتلك من المقومات ما يمكنّها من تصدر الرأي العام، مع إمكانية تجييشه، وبالتالي تستطيع من خلال الرأي العام أن تخلع على النظام السياسي الذي تمثله - باعتبارها سلطة حاكمة - المشروعية التي ترغب فيها.

ويمكن الإشارة إلى أمر آخريتعلق بمسألة الفارق بين الدولة العربية والدولة في الغرب، ويتمثل في أن المؤسسات الديمقراطية الليبرالية في الدولة الأوروبية الحديثة، جاءت نتيجة لتطور داخلي وبموازاة مع تطور الدولة نفسها، وأدى هذا إلى قيام مجتمع مدني مستقل عن المجتمع السياسي قوامه مؤسسات مختلفة، في حين أن البنى السياسية للدولة العربية الحديثة قد تم غرسها غرساً وبالقوة القسرية أحياناً.

فالدولة الغربية التي أنشأت لنفسها المؤسسات التي تحتاج إليها، هي التي تغذيها وتوجهها وتمنحها السلطة والنفوذ وفق نظرية التعاقد الديمقراطية، في حين أن الدولة العربية تستحوذ على المجتمع المدني والسياسي، وتصادره لحساب مشروع السلطة، كما أنها - بحسب الجابري - لا تدع مجالاً لقيام مؤسسات خارج نظامها، فكل المؤسسات هي امتداد لمؤسسات الدولة.

---

(1) إبراهيم، سعد الدين (تحرير)، (1988) مرجع سابق، ص 334 – 335.
(2) طرابيشي، جورج، (1982) مرجع سابق، ص 197-199.

أما المضمون الديمقراطي الليبرالي لهذه المؤسسة فقد امتصته الدولة امتصاصاً، فصارت الديمقراطية لا تمارس إلا على مستوى نخبها المحدودة.[1] فشتان بين الدولة والسلطة في الغرب، التي تتمتع بمشروعية، وتعمل وفق مقتضياتها، لأنها لا يمكن أن تتجرأ على مؤسسات المجتمع المدني، أو أن تتجرأ على الرأي العام الذي أساسه مؤسسات المجتمع المدني، وبين السلطة العربية. فأين هي تلك المؤسسات التي نتحدث عنها في الديمقراطية الغربية في واقع الدولة العربية. وحتى إن وجدناها، فإنها تبقى فاقدة للمضمون، لأنها هياكل صورية، وتجميلات شكلية للدولة العربية.

تدل مقولة الاجتماع السياسي في جوهرها على البنى المدنية نفسها التي تشكل المجتمع بفئاته وليس الدولة. وفي سبيل تجاوز الدولة العربية الراهنة لأزمتها، يتطلب ذلك التركيز على هذه البنى بما هي معادل تكويني لأخلاقية أولية تأسيسية لا تقوم الدولة إلا بتشكيلها وتنظيم سبل ممارستها؛ أي المشاركة في إنتاجها واستهلاكها، كما أنها ستغدو ملتقى الإرادات وتنسيق مصالحها مع بعضها بعضاً وتوحيدها، وتشكل عقلانية عليا أو جمعية قائمة على تجاوز العقلانيات الجزئية.[2]

وهذا معناه أن المجتمعات الديمقراطية الليبرالية التي تطور فيها نظام الحكم، ورسخت فيها السلطات الثلاث، فضلاً عن المؤسسات الأهلية - وهي مؤسسات المجتمع المدني وبضمنها الأحزاب السياسية - تعززت بها مؤسسات الدولة بموازاة الأبعاد الأخلاقية الأخرى، التي تدعم هيكلية الدولة، الأمر الذي جعل المشروعية واقعة في صلب العملية السياسية للدولة، لأنها دولة المؤسسسات، ودولة العدالة، في حين أن الدولة العربية في تاريخها الحديث افتقرت إلى وجود مثل هذه المؤسسات، وبقيت في حاجة إلى الأساس الأخلاقي والقانوني؛ إذ إنها تسيدت الحياة اليومية على أسس سلطوية وتسلطية.

لا بد أن يستلزم الأمر وجود حالة من التحديث في مشروع الدولة العربية؛ بمعنى أن المطلوب من النظام السياسي هو أن يحقق تجاوباً مع شعبه، وهذا يوجب على النظام أن يعتمد على منطلقات إيديولوجية واحدة؛ أي تعتمد مصدراً لشرعية حكمه، وهو بالفعل يحتاج لذلك، لأجل تحقق شرعية مقبولة من جهة، بحيث يحول هذه الشرعية إلى تقليد. وهذه عملية بنائية

---

(1) الجابري، محمد عابد، (1994) **الديمقراطية وحقوق الانسان**، سلسلة الثقافة القومية، (26)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربي، ص 111-112.
(2) طويل، عبدالسلام محمد، (2006) مرجع سابق، ص 346.

وتحتاج من النظام السياسي - إن أراد أن يكون نظاماً إيديولوجياً، بمعنى أخلاقي–إلى أن يسوغ مبادىء توزيع الثروة والسلطة، والحريات والحقوق والقيم التي تقوم عليها.[1] وهذا ما نحن في أمس الحاجة إليه في الدولة العربية، خصوصاً أن النظام بعيد كل البعد عن التسويغ الأخلاقي والعقلاني، مع الغياب الفعلي لمنظومة الحريات والحقوق والقيم. والأهم من هذا كله هو تركز السلطة بيد نخبة الأقلية المفتقدة في كثير من الأحيان للمشروعية.

وما يمكن تشخيصه في أزمة الدولة العربية، ليس فقط ما تعاني منه الدولة من تصاعد الاستبداد والقمع، بل أيضاً تجذر القطيعة أو الفصام بين المجتمع والسلطة في الدولة؛ أي إن السلطة تشكل نقيضاً قائماً بذاته في وجه المجتمع، لها مصالحها وأهدافها. فغياب التفاعل بين العوامل الداخلية والخارجية يفسر مسار بناء الدولة الوطنية، بوصفها دولة مواطنين، فتأزم الدولة وضعف فاعليتها، لن يؤدي إلا إلى زيادة فعالية العصبيات واستفحال انحلال النسيج الوطني.[2]

وعليه؛ فإن تركز والولاءات، وغياب العملية الديمقراطية والأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني، جعل الدولة والمواطنين يعيشان حالة من الغربة والاغتراب وغياب الشرعية عن السلطة.وغياب المؤسسية عن الدولة يعني غياب اسس المشروعية ومقوماتها التي تستند إلى المواطن والرأي العام، ولذا بدا أن الدولة العربية تعيش حالة من التناقض الداخلي. وهشاشة وجمود السلطة الوطنية في بنيتها ووعيها لذاتها وغاياتها أوجدا أزمة هوية شاملة، فأزمة الهوية تتعلق بالدولة وبالمواطن. ومن المؤكد أن غياب الهوية عن المواطن، سيؤدي بالنتيجة إلى غياب المشروعية.[3]

إن من أهم الأسباب التي تؤدي إلى غياب المشروعية أو ضعفها، هو ضعف ولاء الأفراد الروحي، وغياب ثقتهم بالدولة. فتركيز الدولة على إنجازاتها المادية ونجاحها الاقتصادي لأنها ترغب في الظهور بثوب شرعية الإنجاز.[4] وإغفالها لأسس ومقومات المشروعية في العملية السياسية، ستؤدي بالنتيجة إلى أن تفقد الدولة قيمتها ومكانتها لدى الجمهور. ففي اللحظة التي تقصر فيه عن تقديم المكاسب وتحقيق الإنجازات، فأين ستقف الدولة في حال ضعفت أو تضاءلت كل من شرعيتها ومشروعيتها؟.

---

(1) والي، خميس حزام، (2003)، مرجع سابق، ص 38-39.
(2) غليون، برهان، (2003)، مرجع سابق. ص 232.
(3) والي، خميس حزام، (2003)، مرجع سابق، ص 338.
(4) طويل، عبدالسلام محمد، (2006) مرجع سابق، ص333.

إن تجربة الدولة الغربية الغنية في مجال العمل المؤسسي المرتكز إلى البنى المؤسسية؛ "مؤسسات النظام السياسي، بمكوناته المختلفة الرسمية والأهلية، وأهمها مؤسسات المجتمع المدني، عززت من مكانة ومشروعية السلطة في الدولة. فالمجتمع في معناه الحديث، والدولة في التصور السياسي الفلسفي الحديث أيضاً، دولة التعاقد الاجتماعي، والمجتمع المدني، الذي ينشط كفاعلية اجتماعية له استقلالية، وتسعى إلى رسم مجال من العمل المشروع الذي يلتقي مع العمل السياسي.

إن هذه المعاني نشأت متكاملة، ومتضافرة، في السيرورة التاريخية التي عرفها الفكر الأوروبي، ثم عرفت أشكالاً من التطور والتحول نشأ عنها، على وجه الخصوص، مزيد من التوضيح لدور المجتمع المدني وفعاليته".[1] فأينما وجد المجتمع المدني الحقيقي، الذي يعد أحد أهم الفواعل الرئيسية في الدولة، ويتصدر من خلال منظماته المختلفة العملية السياسية في الدولة، ويؤكد على التقاليد البرلمانية والحكومات المنتخبة، فإن كل هذه المتغيرات والعوامل تُعد هي الأسس والمقومات الضرورية لمشروعية السلطة ومقوماتها.

إن الناظر في الدولة العربية المعاصر، المستندة إلى مشروعية إيديولوجية ثورية - على حد تعبير البعض - وليس إلى مشروعية مجتمعيةيجد أن النخب السلطوية فيها أخذت على عاتقها عملية إعادة إنتاج وعي سياسي مطابق لطبيعتها، كما هي الدولة في الغرب، مما حال دون انتقالها إلى دولة حق وقانون بدلاً من دولة تسلط وعنف بامتياز. أما الامتيازات في هذه الدولة فليست امتيازات طبقة برجوازية بالمعنى التقليدي للكلمة، وإنما امتيازات البيروقراطية البرجوازية للدولة التسلطية.[2]

وهذه المقارنة البسيطة بين السيرورة التاريخية للدولة الغربية والدولة العربية، توضح إلى حد كبير أن الدولة الغربية تستند إلى مشروعية مجتمعية، في حين أن الدولة العربية تفتقدها، لأن الهدف من الدولة وعملية البناء والنتائج التي كان يطمح الوصول إليها، مختلفة في المشروعين؛ مشروع الدولة الغربية ومشروع الدولة العربية.

---

(1) باقادر، أبو بكر أحمد وآخرون،(2010)، مرجع سابق، ص 100-101.
(2) الجباعي، جاد الكريم، (2011)، **المجتمع المدني: هوية الاختلاف**، (ط1)، دمشق، النايا للدراسات والنشر والتوزيع. ص 264.

لقد كانت أُطروحات الفكر العربي المعاصر حول مفهوم الدولة، تثير عدداً من التساؤلات حول إمكانية بناء دول أو نظم للحكم، وهي في الواقع شبيهة بالنماذج المعروفة في الغرب، وإن كانت قد انطلقت في تحليلاتها من أفكار جاءت متوافقة مع شروط معطيات الواقع العربي، فوجدت المطالبة ببناء الدولة العصرية، وإيجاز التحديث السياسي، والمشاركة السياسية، والولاء السياسي، والشرعية السياسية الخ،[1] باعتبارها مطالب مستمدة من النموذج الغربي. فالدولة الغربية عصرية مدنية متطورة، لأنها استطاعت عبر مسيرتها بناء دولة التعاقد، فهي دولة التحديث ودولة المشاركة، وتستند السلطة فيها إلى الشرعية القانونية، بالإضافة إلى المشروعية المجتمعية.

ونجد أن المفكرين القوميين العرب، ينادون بديمقراطية الدولة، ويؤكدون مبدأ سيادة الشعب بكل فئاته وأديانه وطوائفه، كما أنهم يؤكدون فكرة المواطن القانوني، الذي يتمتع بجميع الحقوق والواجبات، وكذلك ينادون باعتماد اللامركزية السياسية والإدارية، التي هي الأقرب إلى روح العصر. وهذا ما تقضي به الحقوق السياسية التي أصبحت في هذا العصر نوعاً من الحقوق الطبيعية للإنسان، المواطن والمواطنة والحقوق والواجبات.[2] ولكن أين هي هذه السمات في الدولة العربية.حتى إن وجدت فإنها ليست إلا شعارات بعيدة كل البعد عن الواقع.

وهذا بطبيعة الحال يقود إلى البحث في مفهوم السلطة القسرية في الفكر المعاصر العربي من باب أنها نوع من الاستبداد أو الديكتاتورية. وبما أن الدولة العربية تنبثق من المجتمع ولكنها تسعى بصورة كبيرة لوضع نفسها وضعاً تعسفياً فوقه، فإن آلية البحث يجب أن تتجه إلى القوى الاجتماعية التي تنبثق من الدولة،[3] فالتجربة العربية المعاصرة في قضية بناء الدولة الديمقراطية، حظيت بمرارة وضيق وإجهاد، لأن هناك جهوداً تنظيرية كبيرة حول الدولة، لكن المشاريع التي قامت كانت بعيدة كل البعد عن الجانب الذي نُظّر له.

وإذا نظرنا إلى الدولة في الفكر والواقع الغربي على أنها "ليست إلا أداة في يد المشرع لتحقيق الحرية، والعدالة، والمساواة،"[4] فإننا نصل إلى حقيقة مرة، تدلنا على وجود الدولة العربية المشوهة، التي هي في الواقع لا تستند إلى أي شرعية، وتغيب عنها أسس المشروعية

(1) سكري، رفيق، (شباط 1983)، مرجع سابق. ص 86.
(2) زيعور، محمد، (1990)، مرجع سابق، ص 323 – 324.
(3) المرجع السابق، ص 309.
(4) المرجع السابق، ص 322.

ومقوماتها. وليس غريباً أن تغيب عن الدولة العربية روح العدالة والحرية والمساواة، وتعيد السلطة فيها الأمة العربية إلى مرحلة الإقطاع، فالأرض وما عليها ملك للسيد السلطان.

تعتبر الدولة العنصر المشترك بين جميع مواطنيها، فهي عبارة عن إنسان مموضع بتعبير ماركس، كما أنها الماهية الإنسانية، وقد صارت قانوناً عاماً يتساوى أمامه جميع المواطنين بفضل عنصر العمومية؛ أي البعد العقلي والأخلاقي، فالدولة تجسيد للعقل وللأخلاق وللحرية، لأن أساسها هو العقل والأخلاق والحرية، أي الإنسان/ المواطن، أساس المجتمع المدني؛ إنسان المواطنة بماهية مجردة متسلسلة، لنصل إلى الدولة، إلى السلطة.(1) فالأساس هو المواطن / الإنسان في الدولة المعاصرة، وعليه تعتمد عملية بناء الدولة، وأساس عملية البناء هو الذي يحدد السلطة إن كانت ديمقراطية أم ديكتاتورية تسلطية. كما أن أساس البناء يحدد نوع الشرعية التي تعتمد عليها السلطة، وأيضاً تحدد وجود مشروعية من عدمها.

لا بد من التوضيح أن الحديث عن الدولة في الفكر الغربي يتناول الدولة بوصفها نظاماً معيارياً متكاملاً للقيم العامة في المجتمع، فضلاً عن اعتبارها نظاماً قانونياً – مؤسسياً، تجسده بيروقراطية عامة متجانسة.(2) وعكست هذه القيم الثورة الفرنسية التي سعت إلى التجسيد العملي لها، وتبلورت في عناصر أربعة ذات مضامين وأركان جديده، تتواءم والمنطلقات الحياتية الجديدة للمجتمع الغربي، وهي: العقل، والإخاء، والحرية، والمواطنة، والإنسان. وقد جاءت تلك التطورات وفق المعرفة التي تتطلب،أساساً، الملاحظة الإمعان والتفكير، في العالم، ويكون فيه العقل قائداً وهادياً ومرشداً.(3)

فالتحول الكبير في الفكر الغربي حول الدولة، باعتبارها المجتمع السياسي، والسلطة باعتبارها الجهة المخولة باستعمال القوة الشرعية، وغيرها من القضايا التي تتعلق بالدولة الغربية، ذات المدلول الجديد في البنيان الدولاتي من جهة، والمؤسساتي من جهة أخرى، شكل تغييراً تاريخياً كبيراً، وقدم الأساس القانوني والأخلاقي الذي ترتكز عليه الدولة والسلطة: الديمقراطية والمواطنة. وهذا التحول والتبدل واكبه تحول وتبدل في صفات السلطة في أنها ذات شرعية وذات مشروعية.

---

(1) الجباعي، جاد الكريم، (2011)، مرجع سابق. ص 220-221.
(2) إبراهيم، سعد الدين، (1988)، مرجع سابق، ص 63-64.
(3) الجباعي،جاد الكريم، (2011)، مرجع سابق، ص 92-93.

فتغير الأساس الذي ترتكز وتستند إليه السلطة، عبر المراحل التاريخية، خصوصاً مرحلة الدولة القومية في القرن السادس عشر، أدى بالضرورة إلى تغير في صفات الدولة والسلطة، صاحبه تغيير في مصدر السلطة، وأيضاً في الأهمية الاعتبارية والوزنية لتلك الصفات، التي أصبحت تشكل بعداً وركيزة أساسية في الثقافة الغربية.

وهذا التحول رافقه تحول في وضع الشعب في الدولة، فبعد أن كان وجوده عبارة عن رقم في الدولة يعيش البؤس والشقاء، وغاية وجوده العمل والشقاء، أصبح الشعب بمفهومه الجديد ألا وهو المواطنة الأساس والمرتكز في الدولة، ورافقه حصوله على الحقوق الأساسية: كالحرية والأمن والسلام في ظل نظام الوحدة والديمقراطية، وتنشئة المواطنين على الواجبات التي تقتضيها هذه الحقوق منهم، ومن أبرزها ضرورة التقيد بشروط المواطنة وما تقتضيه مسلمة الكيان الاجتماعي العام.[(1)]

فمع بروز المواطنة في الحياة السياسية، برزت الكثير من المفاهيم التي تتعلق بالحقوق والواجبات وفق القوانين والأنظمة، وظهور مؤسسات ساهمت في بلورة مفهوم المواطنة وفي ترسيخه في الحياة العامة، وما يترتب عليه من قضايا ذات مساس مباشر أو غير مباشر في المواطنه والدولة والسلطة،وهذا المثلث الذي كان يشكل تاريخياً معادلة حسب وجهة النظر، والعلاقة بين الفرد والدولة.

لم تستجب الدولة العربية الحديثة إلى هذه المتطلبات، وبقيت عاجزة عن تلبية الشروط السابقة، ففي أغلب المجتمعات العربية ما زال المواطن موضوعاً للسلطة وليس شريكاً فيها، وبالتالي فالمواطن لا يساهم ولا يشارك في اتخاذ القرار السياسي،[(2)] مما يعني أن الديمقراطية والمواطنه تشهد حال، من الغياب وعدم الحضور في المشهد السياسي، فيما بقيت عناصر العملية الديمقراطية ومقومات المجتمع المدني من مؤسسات ومشاركة سياسية وغيرها، غير موجودةفي القاموس الحياتي اليومي للشعب. وبالتالي تحققت سيادة الدولة التسلطية، وثقافة القمع، وغياب الحوار والمشاركة، والتنمية. وإن وجدت تلك المفاهيم فإنها تبقى صورية وليست ذات قيمة، ولا يوجد لها أي وزن أو ثقل في الحياة السياسية أو الثقافة المجتمعية.

(1) تورن، آلان، (1998)، **نقد الحداثة**، ترجمة صياح جهيم، دمشق، وزارة الثقافة، ص29.
(2) سكري، رفيق، (شباط 1983)، مرجع سابق، ص 96.

ومن البديهي الاستنتاج أن الدولة القومية عامة لن تتحقق إلا بالديمقراطية، فالنظرية هي شكل سيادة الأمة.[1] ولا يختلف اثنان على أن هناك أزمة قائمة بين الدولة العربية ومجتمعها، وهي أزمة بنيوية واكبت ولا زالت الدولة العربية؛ إذ إن الدولة العربية منذ قيامها وهي تعبر عن المصالح الضيقة لفئة محددة من المجتمع، مما أوجد حالة من العزلة من جانب والتسلط من جانب آخر. وأصبحت الدولة في مسيرتهادولة ضد مجتمعية، تعمل وفق سياسة تفريغ المجتمع المدني من مضمونه الاجتماعي، فتغول الدولة والسلطة هو السمة البارزة.

ومن أجل العمل على قيام دولة المواطنة؛ دولة العقد الاجتماعي،فلا بد من إعادة بناء الدولة العربية وفق أسس وقواعد كل من: الشرعية والمشروعية. فقد أصبح من الضروري الانطلاق من الواقع كما هو لإعادة إنتاج الرؤية الوحدوية في الواقع العربي على أسس واقعية أولاً، وديمقراطية ثانياً، انطلاقاً من فكرة الإرادة العامة، وانطلاقاً من الممكن لا من الواجب،[2] لأن الواقع العربي والظروف التاريخية التي مر بها، مع العوامل الخارجية، حالت - إلى حد بعيد - دون قيام الدولة القومية، مما أفسح المجال َأمام قيام الدولة القطرية، التي تشهد حضورها المترسخ منذ عقود، فحالت دون إقامة مجتمع سياسي ديمقراطي، لأسباب كثيرة متعلقة ببنية السلطة في أنموذج هذه الدولة، وأدت بالنتيجة إلى غياب الديمقراطية، وكل ما يتعلق بمؤسسات المجتمع المدني.

ويتمثل أحد مظاهر غياب الديمقراطية، في انعدام آليات التداول الطبيعي للسلطة، واحتكار نخب تغيب عنها الأخلاق المدنية والكفاءات المهنية(مراكز القيادة) ناهيك عن غياب الحريات العامة وحقوق الإنسان، وفرض المراقبة السياسية والفكرية على الأفراد، وهيمنة السلطة والتسلط، وازدياد العسف السياسي والقانوني، والتمييز بين المواطنين، ووضوح العصبيات والتعصب،وهذا دليل واضح على القطيعة بين الدولة والمجتمع.[3] فأوجدت شرعية ضعيفة ومتآكلة من ناحية شكلية، فإنه من المحتم، جراء ذلك ملاحظة غياب صريح للمشروعية في ظل ما تمت الإشارة إليه من خصائص للدولة، وغياب واضح لأي مقوم أو عامل من عوامل الدولة المدنية الحديثة، التي تعبر عن مشروعية سلطتها بالأسس والمقومات التي تمت الإشارة إليها على امتداد الصفحات السابقة.

---

(1) طرابيشي، جورج،(1982)، مرجع سابق، ص 47.
(2) المرجع السابق، ص 197- 199.
(3) طويل، عبدالسلام محمد،(2006)، مرجع سابق، ص287.

لقد ساهمت دولة القانون الحديثة، في التشكيل التدريجي للأمة، من خلال بلورتها لفكر الجماعة الموحدة في المصير، والمواطنة التي تأسست على فكرة المساواة أمام القانون، مما أوجد الشخصية الإيجابية الخلّاقة، وحقّق عدالة أرضية فعلية يحصل من خلالها على حقه؛ على أساس أن الدولة الحديثة مسؤولة عن الجماعة والفرد ومصيرهما، لأن الدولة تمتلك روحاً أخلاقية تعمل من خلالها على تحسين الأوضاع، ونشر المعرفة، وتطوير التقنيات، وتشريع القوانين، ومعالجة الظلم، وترقية التنظيم بدلاً من التسليم بالأمر الواقع. وبالنتيجة فإن الغائية الوطنية، أو الأخلاقية الوطنية، تعد الدافع الأول وراء تحديث أنظمة الحكم في الدولة الغربية الحديثة.(1)

وبناء عليه، هل يمكننا القول بوجود هذه الروح الغائية الوطنية في فكر الدولة العربية وواقعها؟ وفي حال وجودها لماذا لم نصل إلى دولة المواطنة؟ لقد غابت تلك الروح وما زالت غائبة عن الدولة، لكن إلى متى يمكن أن تبقى في حالة غياب؟ لأن نتائج غيابها ما زال يبقينا في مرحلة الدولة التسلطية الإقطاعية.

إن الدولة بالمعنى الحديث، هي الدولة/الأمة، أو الأمة التي أصبحت دولة، إنطلاقاً من طبيعة العلاقة الارتباطية المحددة بالظروف التاريخية. وهذه الأمة تستطيع اختيار حكامها، وأيضاً تستطيع انتزاع السلطة منهم. فالدولة، باعتبارها الإطار الذي يضم الأرض والجماعة ويشكلون كلية واحدة، هي حاصل تطابق الوطن والشعب والقانون، أو النظام الأخلاقي والاجتماعي والثقافة، فالدولة القومية تعني تعريف الحدود المناطقية لممارسة الجماعة لسيادتها، وحريتها المطلقة، وأي مساس بها هو بمثابة تحد للجماعة ككل، أو اعتداء عليها، بل يعني زوال سيادة الجماعة ومن ثم زوال مشروعية وجودها كأمة واحدة ومعروفة وثابتة وتاريخية.(2)

ولهذا يمكن أن يقال إن السلطة في الدولة العربية، فاقدة لشرعيتها ولمشروعيتها، نتيجة غياب عوامل كثيرة تتعلق بالأمة وتتعلق بالدولة، باعتبارها الإطار الذي يحوي الأمة والمواطن، وباعتبارها دولة القانون.

---

(1) غليون، برهان (2003)، مرجع سابق، ص 137.

(2) سعادة. أنطوان (1986) **نشوء الامم**، (ط1)، دار طلاس، دمشق، ص 242.

وإذا نظرنا إلى الدولة القومية في أوروبا، نجد أنها تقوم على مبرر تحقيق السعادة الأرضية للجميع، والمنفعة والمساواة والعدالة والقانون، والتقدم المادي والحرية للمجتمع ككل. وعلى هذا الأساس يطلب ولاء الأفراد، استناداً إلى مشروعية متحققة بالفعل، وذلك بقدر ما يثبت تاريخياً أنها تحقق شيئاً فشيئاً ما وعدت به مواطنيها.[1] في حين أن دولتنا العربية، تشير تجربتها التاريخية إلى عدم قدرتها غالباًعلى تحقيق ما وعدت به. بل إن بناها التاريخية تآكلت، وليس أدل على ضعفها وهوانها مما جرى لها منذ خمسينيات القرن العشرين من هزائم وانهزام وتبعية، فدول ذات سلطات مركزية قمعية لمواطنيها، لا تستند إلى نوع من الشرعية، وفاقدة لأي أساس من المشروعية، قد يكون ومن باب المجافاة للحقيقة أن نتحدث عن مشروعيتها.

إن دولاً بمثل تلك الصفات، لن تستطع حتماً استيعاب قيم الحداثة الحقيقية، المتمثلة في الحرية والعدالة والمساواة، لأنها عجزت عن استيعابها في المجتمع، ولم تستطع بعث أية دينامية تجديدية أو انقلابية فعلية أو تعاطفية أخلاقية داخله. فهي الدولة التي أوجدت، أو وجدت على حد سواء في سياقات تاريخية، وهذه السياقات شهدت المرحلة التي تلتها أنواع مختلفة من النزعات الفكرية، حول صفة الدولة الأمثل، وأي نوع من الأنظمة هو المناسب أو الأفضل.[2] إلا أن السلطة الحاكمة في الدولة العربية، استطاعت تسخير كل الإمكانيات لخدمتها، وإبعاد خصومها بطرق مختلفة ومتعددة، بالرغم من أنها كانت تدعي الشرعية المطلقة بأنواعها المختلفة، فقد استطاعت إبعاد خصومها من الساحة، بالإضافة إلى تعظيمها للتهديد والخطر الخارجي، فضلاً عن ادعائها محافظتها على التراث والثقافة العربية، التي تتنافى بمنظورها مع الثقافات الأخرى القادمة، باعتبارها بعيدة غريبة ومستوردة وتتنافى مع الدين الإسلامي والتراث العربي. وكل هذا من أجل الإبقاء على ثقافة مجتمع تقليدي تسهل عملية قيادته.

وليس أدل على ما تم ذكره عن الدولة العربية، من الطرح التالي: "تأتي غرابة الدولة في الفضاء العربي المعاصر لكونها المؤسسة الأولى في تاريخ السلطة العربية، التي تريد أن تحكم باسمها وحدها، وأنها تريد أن تحقق باعتبارها الدولة المستقلة، فدولة الاستقلال الوطني تستمد مشروعيتها من هذا الرديف المتعلق بها، لكي تتعلق هي بالاستقلال الوطني، إنها مؤسسة

(1) جمعة، محمد علي، (1994)، مرجع سابق، ص 148.
(2) المرجع السابق، ص 266.

تقوم بذاتها، ولكنها محتاجة مع ذلك للاستمداد من تاريخ رمزي آخر يعطيها مشروعيتها في عين أصحابها أولاً وقبل كل شيء".[1]

فكما أن المشروعية مسألة ترتبط بالسلطة أينما وجدت، فإن الأعمال والنشاطات المختلفة للسلطة بالدرجة الأولى تتطلب وجود مصدر أو مصادر عدة للمشروعية، وكذلك أسساً ومقومات تستند إليها هذه المشروعية. وهي أيضاً نتيجة محايثة وموازية للشرعية في الوقت نفسه، إلا أنها ذات أثر مباشر على الشرعية، وهي أيضاً التطبيق العملي والمقياس الحقيقي لمدى قدرة السلطة على نيل رضا الشعب، وبالتالي التمتع بمستوى عالٍ من المشروعية أو بمستوى منخفض بناء على المقومات والأسس. ويمكن قياس مشروعية السلطة وفقاً للرأي العام، ومدى قربها وبعدها عن مقوماتها.

وبالاستناد إلى ما سبق، ومؤداه أن الباحث في الفكر العربي الحديث، والقومي المعاصر منه، يمكنه الانطلاق من - الرؤية التي طرحها الجابري:" طرح المسألة القومية والمسألة الوطنية، والمسألة الاجتماعية في الوطن العربي لا كمسائل مترابطة فيما بينها وحسب، بل أيضاً، وهذا هو المهم اليوم، كمشاكل تاريخية ملازمة لطبيعة الدولة القطرية العربية الراهنة. أعني كنتائج حتمية لعدم استناد الشرعية فيها إلى مؤسسات ديمقراطية حقيقية تستمد وجودها وسلطاتها من التعبير الديمقراطي الحر في المجالات كافة وعلى جميع الأصعدة، وعليه فإن مواجهة الطابع اللاديمقراطي للدولة القطرية العربية مواجهة صريحة هو ما يشكل بداية البداية التي على الفكر العربي أن ينطلق منها لتشييد نظرية." [2]

وهذه النظرية التي تستند إلى أسس ومقدمات، تقوم هذه المقدمات على ترسيخ أسس الديمقراطية ومقوماتها، وتمكين المجتمع المدني ومؤسساته في الدولة القطرية؛ الدولة العربية المعاصرة، والبحث عن مشروعية الدولة القطرية، التي تعني بالضرورة مشروعية السلطة السياسية، وعدم الاكتفاء فقط بتسويغ وشرعنة الأنظمة القائمة، التي أصبحت أسس شرعيتها ومقوماتها باهتة وضعيفة، وتعاني من ضعف فكري يتعلق بواقع الدولة العربية المعاصرة.

---

(1) صفدي، مطاع ،(1983)،(25)، مرجع سابق، ص 6.

(2) الجابري، محمد عابد، (1990)، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، (ط2)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 96-97.

وبالرغم من الجهود الفكرية التي يزخر بها الفكر العربي المعاصر في الحقول السياسية والاجتماعية، وبخاصة ما يتعلقبمشكلة الدولة، إلا أنها بقيت قليلة نوعياً، إن لم تكن نادرة، وبخاصة الكتابات التي تناولت إشكالية الدولة انطلاقاً من رؤية منهجية موضوعية وأصيلة؛ أي وفية لشروطها التاريخية وسياقها الحضاري ومرجعيتها المعرفية.[1] وأيضاً، فإن مأزق الدولة العربية يتأتى من نمط المؤسسات التقليدية للقيادة، وعدم فعاليتها أوملاءمتها، وطبيعة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية الداخلية منها والخارجية على حد سواء، مما ترتب عليه أن أصبح الفكر القومي العربي في حالة مواجهة تناقضات جدلية غير مسبوقة تاريخياً.[2]

وقد تم استعراض هذه الأسباب من خلال الأفكار التي تم تناولها في هذا الجزء من الدراسة، من أجل الوقوف على الإشكالية العامة للدولة في الفكر القومي العربي الحديث والمعاصر. وحَري بالقول أن جل الكتابات المختلفة التي بحثت موضوع الدولة ظلت قاصرة عن سد النقص الحاصل في الفكر العربي، وبالتالي بقيت الإشكالية قائمة ومتجددة.وبدلاً من أن تأخذ المنحى الإيجابي نحو تعزيز الرؤية المنهجية للدولة، فقد أخذت المنحنى السلبي في تعزيز مكانته على الساحة الفكرية العربية. ولا زالت الجهود الفكرية المقدمة والحلول التي تقدمها وفق الرؤى المختلفة للمفكرين العرب باتجاهاتهم الفكرية، تعاني من المشكلة نفسها.

(1) والي، خميس حزام، (2003)، مرجع سابق، ص 285.

(2) النجفي، سالم توفيق(2008)، أزمة الدولة القومية المعاصرة، **الدولة الوطنية المعاصرة أزمة الإندماج والتفكك**، (ط1)، سلسلة كتب المستقبل العربي (58)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص12.

الفصل الثالث

قضايا مشروعية السلطة في الفكر القومي العربي المعاصر

- الحكم الديمقراطي ومعالم الحياة العربية الجديدة.
- الحقوق والحريات في مطالب المستقبل العربي .
- المجتمع المدني ومؤسساته في الدولة العربية المنشودة.

تمهيد

يهدف هذا الفصل إلى تناول قضايا مشروعية السلطة في الفكر القومي المعاصر، من خلال دراسة وتحليل فكر ثلاثة من المفكرين العرب القوميين المعاصرين وهم: "منيف الرزاز، وزكي الأرسوزي، وقسطنطين زريق"، والتي ترتبط بكل من الدولة والسلطة والمواطنة والديمقراطية والحريات المدنية، بوصفها موضوعات لها علاقة أصيلة ووثيقة بمشروعية السلطة. من هنا فإن هذا الفصل يهدف من جملة ما يهدف إليه أن يعرض لرؤية هؤلاء المفكرين وطبيعة تناولهم لهذه الموضوعات، سواء كان هذا التناول تم على نحو مباشر من حيث المفهوم والأسس والمقومات، أم كان على نحو غير مباشر في إطار نظرتهم للدولة العربية القومية المنشودة، وبعد ذلك محاولة الإجابة عن الكيفية التي حال كل واحد منهم هذه المقومات وبيان علاقة هذا التحليل بمشروعية السلطة.

ولدى بحث قضايا مشروعية السلطة عند هؤلاء المفكرين، من الضرورة بمكان طرح التساؤلات التالية: أولاً، هل تعد نظرتهم للمشروعية المتعلقة بالسلطة محايثة أو حتى متوافقة مع الرؤية المعاصرة للمشروعية أم أنها مختلفة عنها؟ ولا بد بطبيعة الحال من تبيان الجانب المعرفي والجانب الأيديولوجي في كتابات كل من هؤلاء المفكرين حول المشروعية والسلطة، مع الإشارة إلى الأصول والمصادر الفكرية التي أسست لفكر كل منهم.

وثانياً، هل يمكننا القول إن قضايا الفكر العربي التي تطرق لها عدد كبير من مفكرينا المعاصرين في كتاباتهم ومطارحاتهم الفكرية أغفلت مسألة مشروعية السلطة، لاعتبارات ترتبط مباشرة بمسألة استقلال الدولة، التي حكمت الفكر طبقاً للمرحلة الزمنية التي ساد فيه هذا الفكر؟ أم أن مشروعية السلطة مفهوم فكري حديث لم يتطرق إليه الفكر القومي؟ أم أن هناك أموراً تهم الدولة والسلطة والمجتمع العربي أكثر من مسألة المشروعية؟ وبمعنى آخر؛ إلى أي مدى كانت مشكلة المشروعية الخاصة بالسلطة حاضرة في أذهان هؤلاء المفكرين وفي أفكارهم؟.

ووفقاً لهذه الحيثيات أو التساؤلات المطروحة؛ هل يمكننا الأخذ بفكرة أن الدولة العربية المعاصرة، فكرة مستوردة من الخارج، وأن الظروف التاريخية والثقافية والموضوعية التي ولدت فيها الدولة الغربية، تختلف تماماً عن ظروف ولادة الدولة العربية، مما أوجد طرحاً خاصاً حول رؤية عربية مخصوصة للدولة في بعدها السياسي والاجتماعي وتغلب عناصرها

الشكلية، مغفلة في الوقت ذاته الجوانب الفكرية والفلسفية، وبعيدة عن الجوانب والرؤى التي حكمت الدولة في الغرب؟

إن بحث كل من قضايا المشروعية، التي يمكن إجمال أغلبها في: الشعب، والسيادة، والمواطنة، والديمقراطية والشورى، والحريات، والمشاركة، والتشريع، وفصل السلطات، والانتقال السلمي للسلطة، وتداول السلطة، والمجتمع المدني، والعقد الاجتماعي، ودولة القانون، إلخ. هي بالأساس قضايا فرعية، يمكن بحثها من خلال ثلاثة مسائل رئيسة، هي: الدولة والسلطة، والديمقراطية ومقوماتها، والمجتمع المدني مكوناته ومقتضياته. لذا سيتم بحث هذه القضايا الفرعية، بوصفها جزءاً لا يتجزأ من مشروعية السلطة ومؤشراً دالاً عليها.

إن الباحث عندما يتصدى لأمر دراسة الفكر القومي العربي، وبالأخص المعاصر منه، فإن الأيديولوجيا، ستجد مكانها في هذا الإطار فهي حاضرة فيه بالتمام، لأن الفكر القومي في أغلبه يقوم على رؤية إيديولوجية، قدمها مفكرونا الرواد في الفكر العربي المعاصر. وهذا بدوره يقودنا إلى البحث في تجليات الأيديولوجيا في هذا الفكر ومدى تأثيرها المباشر وغير المباشر على المشرعية، خصوصاً أن تجلياتها تبدو في مستويات مختلفة في هذا الفكر.

لا شك في أن الأيديولوجيا تظهر علينا في الفكر العربي الحديث والمعاصر، شأنه في ذلك شأن الفكر الفلسفي عامة، والفكر الفلسفي السياسي خاصة، وهذه مسألة مهمة وخطيرة في آن معاً، تتطلب الحذر والدقة في القراءة والتحليل، فمسألة الأيديولوجيا والغائيات الحاكمة للعملية التنظيرية والكتابة، سواء أكان ثمة وعي بها أم لم يكن، تظهر من خلال الإنجاز الفكري في مذهب في الرأي، أو مدرسة في التفكير، أو طريقة في الكتابة، ولنكتفي من هذه التجليات بواحد منها هو: التحيز، الذي من خلاله تظهر لنا الأيديولوجيا كتجلٍ يوضع في إطارٍ فكري، تقود إلى رؤى من غير الممكن أن نتوصل إليها وفق أي نظرية أو منهج علمي، بل جاءت بوصفها مسلمات لدى المفكر أوالفيلسوف.(1)

إن المفكر أو المثقف قد يظهر مثل هذا الانحياز، "وقد يبدي انحيازاً ما فعلاً معرفياً صرفاً، يحمل عليه إغراء فكري في التيار المنحاز إليه: أفكاره وأطروحاته، ومضامينه المعرفية، وطرقه في بناء المعرفة. وقد يرَد إلى أن المثقف المنحاز لا يعرف من تيارات

---

(1) بلقزيز، عبدالإله، في تقديمه لكتاب **المعرفي والإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر**،(2010)، (ط1)، بحوث مناقشات الندوة الفكرية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. ص 21.

الفلسفة غيره، أوهو في أحسن الأحوال – أكثر اطلاعاً عليه. وقد يكون ثمة وازع ايديولوجي مدرك أو غير مدرك، يقف خلف ذلك الانحياز ويدفع صاحبه إلى مزيد من الإمعان فيه والتمسك به."[1]

يمكن الإشارة إلى أن كلاً من ثنائية المعرفي والأيديولوجي، ستبقى تشكل ثنائية إشكالية في الفكر المعاصر مثلما هي ولدت فيه باعتبارها إشكالية، فالنظرة إلى العلاقة بين المفهومين، حكمتها يقينيات فكرية لم تكن تفرد للإيديولوجيا مكاناً بما هي شكل من أشكال الوعي، بل ما كانت تحسبها شيئاً آخر غير التضليل والزيف. لكن من البيّن أن جدلية المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر ليست بسيطة بحيث تتبين صورة اشتغالها لوعي القارىء فيها بيسر، وإنما هي مركبة، وتحتاج إلى قراءة تركيبية تتوسل مناهج وأدوات متعددة لفك الترابط في علاقاتها وإدراكاتها.[2]

لذا؛ فإن الباحث قد عمد إلى تصنيف المؤشرات التي يمكن من خلالها الحكم على توافر شروط المشروعية لأي نظام كان، وفق الرؤى الفكرية والفلسفية عند كل من مفكرينا الثلاثة، وبالاستناد الى كتاباتهم؛ إذ تحتوي بشكل متفاوت، <u>أولاً</u>: على رؤى حول الدولة والسلطة والمجتمع والفرد. <u>وثانياً</u>: الديمقراطية: فلسفتها وأغراضها ومقوماتها، والحرية وضماناتها. <u>وثالثاً</u>: المجتمع المدني من حيث: المكونات، والمقتضيات، والاشتراطات، وذلك وفق المحاور التالية:

أولاً- الحكم الديمقراطي ومعالم الحياة العربية الجديدة.

ثانياً- الحقوق والحريات ومطالب المستقبل العربي.

ثالثاً- المجتمع المدني ومؤسساته في الدولة العربية المنشودة.

وقد جاء هذه التصنيف لغايات البحث، ولأجل العمل قدر الإمكان وفق منهجية علمية، تمكّن الباحث من عرض كتابات المفكرين، محل البحث والدراسة. وأيضاً لتمكين الباحث من إجراء مقارنة فيما بين طروحاتهم الفكرية والفلسفية حول مشروعية السلطة.

---

(1) المرجع السابق. ص 21.
(2) المرجع السابق. ص 25.

وبالنظر لما قدمه هؤلاء المفكرون الثلاثة من جهود كبيرة في المجال الفكري الفلسفي، ومحاولاتهم تقديم مشروع قومي، يمكن أن يخرج الأمة العربية من حال الفرقة والضياع إلى حال الوحدة وبعث أسباب التقدم في الدولة العربية، ومحاولة اللحاق بالركب الدولي.

إن الباحث في الفكر الفلسفي العالمي يجد أن الدولة والسلطة والفرد، قد أخذت حيزاً كبيراً منه، وذلك منذ اليونان، حيث عمد الفلاسفة إلى تفسير الظروف التي رافقت نشأة الدولة، وحددوا وظيفة الدولة بأن جعلوا الفرد هو الغاية والدولة هي الوسيلة، وأيضاً عَدوا الفرد مناط الحكم بمجموع الأفراد الذين يتألف منهم المجتمع، ما يؤكد القول إن الأمة هي مصدر السلطات في الدولة.[1] وقد شخص كل مفكر من مفكرينا الثلاثة أسباب الأزمة التي يعيشها المواطن العربي في دولة الاستقلال، بعد النضال المرير الذي خاضه من أجل نيله.

يعد كل من المفكرين القوميين الثلاثة، الرزاز، والأرسوزي، وزريق، من رواد الفكر القومي العربي المعاصر، فقدم كل منهم رؤية فكرية تقوم على أسس منهجية للدولة العربية، انطلاقاً من الواقع المعيش آنذاك، الذي عكس واقعاً مريراً للحياة العربية بكل أبعادها؛ السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تحت نير الاستعمار والاحتلال، وما عكسته الحياة الثقافية والفكرية آنذاك من حالة يرثى لها، حيث سادت التسلطية، وغابت الحياة الديمقراطية بأبسط صورها عن الواقع العربي. فقد شخّص كل منهم الواقع، وقدم رؤية فكرية فلسفية، يمكن أن تعالج الوضع القديم الجديد من واقع الأزمة التي تعيشها الدولة العربية، ومن واقع الأزمة التي ترتبت على تسلط الدولة والأنظمة العربية المعاصرة، مما أفقد الدولة العربية شرعيتها التي اكتسبتها بعد الاستقلال، وكان لغياب الديمقراطية والمواطنة أثر واضح في غياب المشروعية أيضاً. وراح كل منهم ينادي بدولة عربية وفق رؤية خاصة، تنظر للواقع المعيش، وتطرح حلولاً ورؤى لتجاوز المرحلة والوصول إلى جمهورية مثلى، أو حكم ديمقراطي كل حسب فكره ورؤيته.

إن غاية البحث في كتابات كل من المفكرين الثلاثة، هو الوصول إلى معرفة فيما إذا بحثوا في مشكلة مشروعية السلطة بصورة مباشرة أم لا. وهل تناولوا المشروعية كمفهوم وفق أسسه ومقوماته. أم أنهم تحدثوا عن هذه الأسس والمقومات، في سياقات الحديث عن كل من: الدولة، والسلطة، والدولة العربية القومية المنشودة؟ والصورة المثلى التي يجب أن تقوم عليها هذه الدولة، دون التطرق للمفهوم بصورة صريحة.

(1) طربيه، محمد عصام (أيار1984)، **فكر زكي الأرسوزي**، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ص120.

قد يكون لاطلاع المفكرين الثلاثة مدار البحث على الحياة الفكرية / النظرية والعملية في الغرب، فيما يتعلق بمسألة الدولة، تأثير كبير في الرؤية الفكرية / الفلسفية، وكذلك الأيديولوجية لديهم. فهم يشيرون في كتاباتهم الفكرية إلى الفلسفة والمفكرين في الغرب، وإلى التجربة النضالية في الغرب، التي كانت تعمل لأجل تنظيم علاقة الفرد بالدولة من خلال الديمقراطية، وإلى الليبرالية كمنهج حياة، وإلى علمانية الدولة. فقد خاض الإنسان في تاريخه الحديث، معارك نضالية للوصول إلى حريته السياسية؛ أي تنظيم علاقته بالدولة، ووصل إلى ما اصطلح على تسميته بـ (الديمقراطية)، ووصفها بأنها (حكم الشعب بالشعب وللشعب)، ووضع لهذا الحكم حدوداً وتنظيمات، هي من صلب مفهوم الديمقراطية وجزء لا يتجزأ منها. وأول هذه الحدود حرية الفكر والتعبير. وثانيها: حرية التكتل في مؤسسات وجمعيات وأحزاب ونقابات، وغير ذلك من ضروب المؤسسات. وثالثهما: ضمان تمثيل الدولة للشعب بأشكال برلمانية معروفة ومحددة، قائمة على الانتخاب الحر.[1]

أولاً- الحكم الديمقراطي ومعالم الحياة العربية الجديدة.

أ- النظام السياسي الأمثل (الدولة العربية المنشودة)

تعد حقيقة الدولة العربية المعاصرة التي عايشها الرزاز، مختلفة تماماً عن مثيلتها في دول العالم المتقدم. فواقع الدولة العربية يوضح الانقلاب الحاصل في الصورة عنها في الدولة الغربية، في الفلسفة والاقتصاد، والسياسة، والحريات، والمؤسسات. فتاريخ الدولة الغربية يشير بداية إلى التطور الاقتصادي ومن ثم النظام السياسي، من خلال الثورة أحياناً أو بالإصلاح أحياناً أخرى؛ بمعنى أن الحريات السياسية دائماً لاحقة للتطور الاقتصادي. وفي البلدان المتخلفة تم قلب هذا الوضع رأساً على عقب، فيصف الرزاز صورة الحكم في العالم العربي بأنها في سياق الحكم الديمقراطي والحرية السياسية التي قامت، كانت قائمة على غير أساس من تقدم اقتصادي واجتماعي.[2] إن الرزاز يسعى إلى المقايسة بين فكرة الدولة في أصولها الفلسفية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية، كما انبثقت في أوروبا، ونمت وتطورت، وبين الدولة العربية التي قامت بعد أن نالت استقلالها للتو.

---

(1) الرزاز، منيف (1985)، الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة، **الأعمال الفكرية والسياسية،** ج1، (ط1)، عمان، مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية، ص416.

(2) المرجع السابق. ج1، ص 583.

لم يكن تصور الرزاز للدولة باعتبارها أنموذجاً ميتافيزيقياً، ولا بوصفها مدينة فاضلة كالفارابي، ولا تجسيداً لعالم المثل كأفلاطون، أو للعقل المطلق كهيجل. وإنما هي محل فلسفي وإمبريقي وعملي للحقوق والالتزامات محاطة بضمانات وحرية مصانة بشروط، ويتعهد كل من المجتمع والفرد بالمحافظة عليها والدفاع عنها.(1) وعن رؤية الرزاز للعلاقة التي تربط كلاً من الدولة والسلطة والشعب، يؤكد أن الشعب هو مصدر السلطات، لأن التشريع هو ما ينظم العلاقة بين منظومة الأفراد والمجتمع والدولة في علاقة أساسها مصلحة الفرد.(2)

إننا وفق هذه الرؤية نصل مع الرزاز إلى بعض من الأسس الذي تقوم عليه فكرة المشروعية؛ إذ لا يمكننا تصور سلطة قائمة تحوز على مشروعية من دون النظر إلى ثنائية الحرية الفردية المصونة بالقانون، والشعب بما هو مصدر السلطة والتشريع، المضفي على هذه السلطة وأعمالها المشروعية اللازمة، أو النازع عنها هذه المشروعية.

بمقدورنا أن نشير هنا إلى تجربة الرزاز الحياتية التي أكسبته معرفة مكنته من تكوين أفكاره التي تجاوز فيها الكثير من المعضلات في واقعه المعيش، فهو أدرك الاختلاف بين الأفراد في داخل المجتمع عن طريق التعددية الحزبية. وأيضاً أدرك التناقض بين القوميات في المجتمع، وذلك بالاستناد إلى عدد من المقدمات وهي: (3)

أولاً: فردية الإمكانات والتناقض في المصالح والأفكار والرغبات، وعدم إمكانية توحيدها جميعاً في صعيد واحد. وثانياً: ضرورة التعامل مع الرأي العام باعتباره جميع المصالح والأفكار والرغبات للفئات أو الأحزاب، بحيث تشكل كل منها قوة مشروعة وفاعلة؛ إذ يؤكد أهمية هذه التكوينات، ويرى أن المجتمع الحقيقي هو الذي يستطيع تحقيق أكبر قدر من التكوينات، التي تضم أكبر قدر من الأفراد. وثالثاً: أهمية الطليعة المثقفة في تجسير الفجوة بين الآراء المتناقضة وتوحيدها، فانخفاض عدد التجمعات يقود إلى نتيجة أن يسود التجانس بين أفراد المجتمع، ويقرر دور القوى داخل المجتمع، ويعَظّم مصلحتها الدافعة.

في حين أن النظام السياسي الأمثل يتجلى عند زكي الأرسوزي، في فكرة الجمهورية المثلى (الدولة القومية العربية) التي يتجسد فيها الأمن، والطمأنينة، والراحة النفسية، والعدل الاجتماعي، والسياسي لكافة المواطنين دون تمييز. وتقوم عنده على نظام حكم ديمقراطي،

---

(1) الرزاز، منيف (1985)، معالم الحياة العربية الجديدة،**الأعمال الفكرية والسياسية**،مرجع سابق،ج1،ص71.
(2) المرجع السابق، ج1، ص 64.
(3) الهنانده، ماهر محمود (1996)،**مفهوم الحرية في فكر منيف الرزاز**،رسالة ماجستير،الجامعة الاردنية، 1996،ص 80-81.

أساسه المواطنة وحرية التعبير. وبخصوص ذلك يقول:" وهل الدولة إلا المجتمع في وعيه وتنظيم أحواله في الوجهة التي تزيد من حرية أعضائه ورفاهيتهم."[1] وبناء على رؤيته التي بسطها حول فكرة الدولة القومية العربية المثلى، فإن شرائط تحقيق الدولة تستلزم حرية المواطن ووعيه وامتلاكه لمرافق معيشته، وتكافؤ الفرص، وأيضاً العدالة الاجتماعية. فتكافؤ الفرص والعدالة الاجتماعية تفترضان التفاوت في المؤهلات، ومراتب ووظائف الدولة.[2] ثم يصرح الأرسوزي عن دولته المنشودة، التي يمكن لها العودة إلى موكب الحضارة، والتأثير الإيجابي في مصير العالم؛ الدولة التي تجمع العرب تحت راية العروبة.[3]

إن دولة الأرسوزي هي نزعة الحق إلى إحقاق ذاته عند الناس أي جريانه في شؤون الناس ومصالحهم، وتحققه على مستوى الممارسة. وقدسية السلطة ما هي إلا حالة الحق المستفاضة على رجل الدولة. وأما الإمرة والطاعة، التي يتفاوت الناس بها فيما بينهم، فإن هذا التفاوت الذي يرجع إلى الاختلاف بين الناس في وضوح الرأي في الشؤون الإنسانية. وثمة أسباب أخرى تدعو إلى ذلك؛ إنها السلطة كجهاز يعنى بحماية حقوق الجماعة وتراثها ومجالها الحيوي. فتعد السلطة مزيجاً بين الكفاءة للقيادة وقدسية الحق.[4]

ويهيب الأرسوزي بفكرة الإمرة والطاعة، من خلال دور النوابغ في توجيه إخوانهم العوام وإرشادهم، فبصيرة النوابغ في الشؤون العامة تتحول إلى قواعد من العرف والقوانين؛ إنها التجربة الرحمانية التي تعني انكشاف معنى البيئة الإنسانية الذي يجعل حقوق البعض تبدو واجبات في نفوس الآخرين، تقدم الحق على المصلحة الشخصية.[5]

ما يجدر ذكره أن إشارة الأرسوزي إلى "قدسية السلطة" وعلاقتها "بالحق"، تدل على أن حالة الحق تكتسبها السلطة في ظروف وقواعد من الشرعية والمشروعية. وبالتالي فإن ادعاء السلطة بإمتلاك الحق، لا يعد ادعاء مطلقاً، وهي بالفعل تحوز هذا الحق ما دامت الدولة

---

(1) الأرسوزي، زكي(1976)، بمناسبة يوم الثامن من أذار في **المؤلفات الكاملة،**تحقيق عبدالمحسن الحسن، دمشق،مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة. 6 مجلدات. م6. ص 30. (تقع المؤلفات الكاملة لزكي الأرسوزي في ستة مجلدات، تم إصدارها: م1 – 1972، و م2 – 1973، و م3 وم4 – 1974، و م5 – 1975، و م6 – 1976).

(2) المرجع السابق، م6، ص 30.

(3) الأرسوزي، زكي (1974)، الجمهورية المثلى، **المؤلفات الكاملة ،**مرجع السابق، م4، ص 17.

(4) المرجع السابق، (م4)، ص 25- 26.

(5) بركات، سليم (1979)، **الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي**، دمشق، دار دمشق للطباعة والنشر، (ط1)، ص 287.

والسلطة قائمة على توزيع هذا الحق على الناس بالتساوي. فمشروعية الحق الذي تتمتع به السلطة يبقى مربوطاً بإشاعة الحقوق المواطنية والسهر على استمرارها.

لقد كان الأرسوزي يرى أن للدولة مهام كبيرة، انطلاقاً من كونها شخصية المجتمع الواعية، وعليه تصبح مهامها مهام المجتمع نفسه، فيصبح دورها متمثلاً في الأخذ بأيدي المواطنين، والارتقاء بهم إلى مستوى الحرية،[1] وهي أيضاً حامية لحقيقة الأمة، ومجالها الحيوي ونظام قيمها، ويجب أن تتكفل بإعداد الوسائل الكفيلة بتحقيق هويتها، وأيضاً الكشف عن عبقريتها وتأدية رسالتها.[2]

ولكن من زاوية خاصة يمكن أن تعد الدولة في فكر الأرسوزي ذات لمسات صوفية؛ إذ يرى بأن الدولة نزعة الحق إلىإحقاق ذاته عند الناس. وهي أيضاً ليست وليدة الضرورة الاجتماعية وحسب، بل تتطلب مستوى حرية تمكّن الإنسان من الاشتراك، مع العناية في تعيين مصيرة، مما يمكنه من إعادة النظر في مقومات الحياة العامة، فيبني الوضع السياسي وفق رؤيته الدنيوية، وبذلك يضاف إلى سلطان الحق سلطان العهد؛ إذ تقوم الدولة على إقرار الإرادة، وتنظيم السلطة / الدولة، ينقل المجتمع إلى حالة الحقيقة والواقع.[3] فالدولة عند الأرسوزي أضفتها التجربة الرحمانية، لذلك هي أمنية يصبو إليها الجمهور. ويشير في هذا المقام إلى أن الدولة القومية مستكملة شروط كيانها، لأنها بنيان العقل، ومتحررة من كل شائبة.[4]

وعندما يتحدث الأرسوزي، عن شروط إقامة الدولة العربية وعوامل نجاحها، فإن هذه الشروط والعوامل تكمن في تمتع الجمهور أو الشعب بحرية كاملة غير منقوصة، ولا تشوبها شائبة، وتقوم على ديمقراطية الحكم، لأن الديمقراطية عنصر أساسي من عناصر الحياة، ومحاربة وزوال نظام الاستغلال، وعيش المواطنين وفق نظام تتكافأ فيه الفرص بأكمل وجه.[5]

---

(1) المرجع السابق،ص 277.

(2) الأرسوزي، زكي (1974)،الجمهورية المثلى في **المؤلفات الكاملة،**مرجع سابق،(م4)، ص102.

(3) بركات، سليم (1979)، المرجع السابق**،** ص 276.

(4) المرجع السابق، ص 291- 292 .

(5) الأرسوزي، زكي (1974)،الجمهورية المثلى،**المؤلفات الكاملة،**مرجع سابق، (م4)، ص 70.

وفي إطار إضفاء الأرسوزي مسحاته الصوفية على الدولة، فإنه يرى أن الدولة ذات جذور في الملأ الأعلى. وأن السلطان ظل ا على الأرض، إنها النشأة السماوية للدولة. فالدولة، برأيه، جملة تجارب إنسانية تجلت فيها صورة الأمة المثلى.[1] ويضيف بأن الدولة هي شخصية الأمة في طور التحقق، وظل حقيقتها المثلى. وأما مهمة الدولة فتكمن في تحقيق هويتها والكشف عن عبقريتها وتأدية رسالتها.[2]لقد ذهب تأكيد الأرسوزي نحو وجوب أن يكون الحكمفي الدولة القومية حكماً ديمقراطياً، إنطلاقاً من أن الديمقراطية تتفق مع مقومات الطبيعة البشرية وإنسانية الإنسان. كما أنها تقوم وفق مبدأ الانسجام بين مستلزمات القومية وبين مقومات إنسانية الإنسان.

ويبدو أن الأرسوزي تأثر في نظرته إلى الدولة بالنظرية القومية الألمانية، فالدولة شخصية الأمة الواعية.[3]وأيضاً تأثر بدولة القانون عند (ديبسي)، الذي يرى فيه، السيادة المطلقة والغلبة، والمساواة أمام القانون للأفراد والجماعات، والمحاكم العادية.[4] ويرى الأرسوزي أن من نتائج تطبيق فكرة المساواة عملياً، هي صيرورة قوة المجتمع، التي تتناسب مع مراعاة كل من مبدأ تكافؤ الفرص، الذي يمهد السبيل لظهور مواهب المواطنين، والآخر مبدأ العدالة الاجتماعية، الذي يجعل التوافق بين المواهب والوظائف متحققاً. وإذا كان للمساواة من معنى في الحياة الإنسانية، فإنه إخضاع أعضاء المجتمع لشروط مماثلة في تطبيق المبدأين.[5]

أما عن طبيعة الدولة كما يراها الأرسوزي في مؤلفاته الفكرية، فتعد الدولة مؤسسة دنيوية وليست دينية؛ بمعنى أن تكون الدولة ديمقراطية مدنية. وأكد في هذا الخصوص أيضاً على علمانية الدولة. وقال إن الدولة خادمة للمواطنين والأمة، وحامية لحقوق الأسرة والمواطنين، ولحقوق الأمة وتراثها ولغتها وثرواتها العامة. وأخيراً، فإن الدولة باعتبارها شخصية الأمة الواعية، فمهام الدولة هي مهام المجتمع نفسه.[6]

---

(1) الأرسوزي، زكي (1974)، متى يكون الحكم ديمقراطياً،**المؤلفات الكاملة،** مرجع السابق، (م3)،ص417.
(2)الأرسوزي، زكي (1974)،الجمهورية المثلى،**المؤلفات الكاملة،** مرجع سابق،(م4)، ص 70.
(3) المرجع السابق. م 4، ص 186.
(4)الأرسوزي، زكي(1973)،بعث الأمة العربية ورسالتها، **المؤلفات الكاملة**، مرجع سابق، (م2)،ص55.
(5) الأرسوزي، زكي (1974)،الجمهورية المثلى في **المؤلفات الكاملة**، مرجع سابق. (م4)، ص87.
(6) المرجع السابق(م4)، ص 28، 48، 93، 143.

يتبين مما سبق، أن الفكرة التي كانت تسيطر على ذهن الأرسوزي عند تحليله لطبيعة الدولة ونشأتها، ومسألة السلطة في هذه الدولة، هي فكرة تهيمن عليها نزعة طوباوية صريحة، هي أقرب ما تكون إلى الآمال والأمنيات، وكان في الواقع يبتعد في تحليله عن المشكلات العملية والواقعية التي تعترض تحقيق الدولة العربية المنشودة، فغييب جملة الشروط التاريخية والاجتماعية والثقافية، وطبيعة الصراع حول المشروع الاجتماعي والسياسي الذي من المفترض أن تحمله هذه الدولة.

أما قسطنطين زريق فإنه ينطلق في أطروحاته الفكرية والفلسفية حول الدولة العربية، من فكرة قومية الدولة وعلمانيتها، **و**مؤداها أنبناء أي كيان سياسي قومي، يتطلب أساساً أن تمارس فيه السياسات العلمانية على نحو واعٍ. ورأى أيضاً أن المواطنة المشتركة التي يعبرعنها الانتماء القومي تتطلب انتقالاً من عمومية أشكال الاجتماع المشترك ومفاهيمها، إلى أشكال ومفاهيم مدنية مخصوصة.

وهذا الانتقال يتم في العالم العربي من المفهوم الثيوقراطي إلى المفهوم العلماني.[1] فالدولةعند زريق هي دولة قومية تسترشد وتهتدي بهدي القيم العلمانية، وبالتالي فهو لا يرى مكاناً للدولة الدينية، فلا دخل للدين أصلاً في الشؤون الدنيوية الخالصة كالإدارة والأحكام المدنية والعقوبات والتجارة والمعارف، لأنها أمورد نيوية، وهي تسير وفق قوانين أو أعراف تسنها الدولة والجماعة، ويخضع لها أبناء العرب جميعاً.[2]

وفي نظرة زريق إلى النظام الاتحادي للدولة العربية، باعتبارها الدولة القومية العربية، وهي دولته ودولة القوميين العرب من قبل ومن بعد دولة الوحدة، يذهب إلى ضرورة أن يحرم العرب العصبية القطرية والإقليمية، وأن يعرفوا أنهم بواعث جغرافية وإدارية يرضون مختارين بأن تكون أقطارهم مؤلفة الشمل في الدولة العربية على أساس نظام الاتحاد الفيدرالي والضرورة في قيام هذا النظام تبطل إذا مازالت تلك البواعث."[3]

---

(1) العضمة، عزيز (2003)، **قسطنطين زريق عربي للقرن العشرين**، (ط1)، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية. ص 189- 190.

(2) زريق، قسطنطين،(د.ت)،الكتاب الأحمر كتاب القومية العربية: حقائق وارقام في عزيز العضمة (2003) قسطنطين زريق**عربي للقرن العشرين**، مرجع سابق. ص 131 .

(3) المرجع السابق. ص 124 .

يتبين أن الدولة عند زريق لاتستقيم إلا إذا قامت على "أساس العلمانية؛ أي على أساس الانتماء الوطني وحده، الذي لايعترض أو يتقدم عليه أي انتماء آخر، وعلى قواعد المساواة السياسية والقانونية بين المواطنين جميعاً، مبدئياً وعملياً. وأن تدعمه العدالة الاقتصادية والاجتماعية التي أصبح إنشاؤها من مسلّمات هذاالعصر، والتي تفرضها على كل حال كرامة المواطن والإنسان؛ إذ لاعزة لوطن،بل لاضمان لبقائه بقدرما يحقق لأفراده من حرمة وكرامة."(1)

من الواضح أن زريق يطرح تفكيراً جذرياً وحاسماً حول هوية الدولة العربية القومية المنشودة وطبيعتها، فهي ليست دولة قطرية، وليست دولة طائفية أو دولة دينية، وإنما دولة قومية مدنية علمانية، مع ما يترتب على هذه الصفة العلمانية من متطلبات تحدد طبيعة الدولة ووظائفها وعلاقتها بمواطنيها.

في حين تطلع زريق إلى أنموذج الدولة العربية العصرية، التي يأمل تعينها واقعاً، وحدد طبيعة مهمتها، ومنها العمل على إيجاد أجهزة عصرية للحكم والتنظيم الاجتماعي، وفي شؤون الدفاع والإصلاح الاجتماعي والتنسيق الإداري، بهدف الوصول إلى حكم ديمقراطي يكون للشعب فيه الكلمة الأولى والأخيرة، ويوجهه لمصلحة الشعب ذاته.(2) يضاف إليه ضرورة العمل على ضمان حرية الفكر والمعتقد والقول بأوسع معانيها؛ إذ إن تعميم الحرية الخارجية وكفالتها هما السبيل لإنماء حرية العقل والروح، حرية الانتظام والمسؤولية؛(3) لقد ذهب زريق إلى عرض حقيقية جهاد الشعوب البشرية في سبيل نيل الحياة والاستقلال والتقدم وجعله مبدأ معترفاً به.

فمقدرة مجتمع ما على حسن استخدام هذا الحق بالمساهمة في تنمية القيم الإنسانية، هي غاية الحياة ومقصد الوجود. وبموازاة ذلك يؤكد زريق اعتراف المجتمع بكرامة الشخصية

---

(1) زريق، قسطنطين (2011)، غياب دولة العقل**الأعمال الفكرية العامة**،مرجع سابق، ص 60- 1688.
(2) زريق، قسطنطين(2011)، التربية في المجتمع العربي، **الأعمال الفكرية العامة**، مرجع سابق،(م1)، ص 62 – 3 / 322.
(3) زريق،قسطنطين(2011)،العرب والثقافة الحديثة،**الأعمال الفكرية العامة**،مرجع سابق.(م1)،ص77-3/ 347.

الإنسانية، وسعي المجتمع لتحقيق هذه الكرامة لأفراده وجماعته. وبناء عليه نستطيع أن نعطي أوزاناً نسبية لمدى استحقاق المجتمعات للبقاء، وأهليتها في الحياة."[(1)]

ولا يخفي زريق الطابع الأكاديمي والعلمي في رؤيته لما يجب أن يكون عليه المجتمع المنشود؛ إذ يشير إلى ضرورة توافر النظرة العلمية والمعرفية، ودور كل منهما في تعزيز مبادىء المجتمع التقدمي، التي تقوم على العدل والمساواة ونشرها، والتي من شأنها أن تفجر الحاجات والآمال والمطامح، والنقمة على الظلم والعوز، وشتى صنوف العبودية والشقاء. فهذا كله نتاج تفجر العلم والمعرفة وما صاحبه من تعزيز مبادىء العدل والمساواة ونشرها، واتساع سبل الاتصالات والتعليم، التي نبهت جماهير العالم إلى حقوقها في الحياة الكريمة، وهذا التفجر يضاعفمن خطورة تفجر السكان، ويصبح السباق بين تدفق العلم والإنتاج وتطور الأوضاع السياسية وانتشار العدالة الاجتماعية.[(2)]

من الواضح أن الحديث عن الديمقراطية، والأساس الذي تقوم عليه في المجتمع - في نظر زريق - ارتبط تاريخياً بوجود الطبقة الوسطى في المجتمع، فبها توجد وبفضلها تبقى، ولا تكون بغيرها. فالطبقة الوسطى سعت نحو تحصيل حقوقها من السلطات المدنية والدينية المستبدة؛ إذ إن النظام الديمقراطي قام أساساً على مساعي الطبقة الوسطى وجهودها، التي تعد مقياس التوازن في النظام، الذي على ضوئه نحكم بديمقراطية المجتمع من عدمها.

وبرأيه فإن الحقوق الاقتصادية، تعد من الحقوق الأساسية للفرد؛ إذ إن النظريات الفكرية والفلسفية الحديثة أولت هذه الحقوق أهمية كبيرة، وقدمت نظريات مختلفة حولها، أمثال النظرية الرأسمالية في الاقتصاد، والنظرية الماركسية أيضاً. ومن الجدير بالذكر أن الجهود ما زالت مستمرة لتحقيق قدر أكبر من العدالة والمساواة. فالمكاسب التي حققت في هذه الميادين لم تحلّ المشكلات القائمة حلاً حاسماً أو وافياً، فقد تزايدت المشكلات نتيجة اصطفافات القوى والمصالح المتنازعة وازدياد مدى قدرتها ونشاطها نتيجة التطورات العلمية التكنولوجية والاجتماعية والنفسية.[(3)]

(1 زريق،قسطنطين(2011)،نحو ثقافة عربية أفضل،**الأعمال الفكرية العامة**، مرجع سابق.(م1)،ص94–3 /354- 355.

(2) زريق، قسطنطين، (2011)، هذا العصر المتفجر،**الأعمال الفكرية العامة**، مرجع سابق، (م2)، ص20–5/ 586- 587.

(3) زريق، قسطنطين(2011)، نحن والمستقبل،**الأعمال الفكرية العامة**، مرجع سابق،(م3)، ص19- 8/ 1069- 1070.

وأما ما يتعلق بالمظاهر التي تعيشها الدول في العالم الثالث، فيرى زريق أنها تبقى دولاً بلا ديمقراطية وحرية، فتسوق لشعوبها مبررات الإنجاز والتقدم المادي والصناعي والدفاعي عندها، وجهودها في مجابهة العوز والمرض والعجز وسواها، ما يوازي لدى الجماهير هذه الحريات أو يفوقها. لكن الواقع الذي لا نستطيع إنكاره، أن تلك الدول في العالم الثالث والوطن العربي تقوم بدور المتسلط، وتؤدي إلى تقييد الحريات وتعمل جاهدة على تضييق نطاقها.وأما عن الحلول التي يسعى زريق إلى وضعها لحل هذه الإشكالية، والسير نحو المستقبل بحل أمثل، فيراها مرتبطة بنوع الحل ومدى الطموح المعلق عليه، وواقعية الهدف أو الطموح المنشود تحقيقه؛ إذ يرى أن هناك علاقة طردية بينها وبين النتيجة المتمثلة بقيام حكم مركزي متسلط.[1]

إلا أن زريق يؤمن بحياة الشعوب والجماهير بحسها وبوعيها لمصالحها وحقوقها، وأيضاً باستعدادها للتضحية في سبيل هذه الحقوق والمصالح، ولا يتبادر إليه الشك إطلاقاً أن حيويتها وثورتها أمران مؤكدان، وأنها سائرة حتماً إلى ممارسة سيادتها الذاتية ومحاسبة ذوي المسؤولية فيها ببالغ اليسر والسهولة، فصاحب السلطة لا يتخلى عنها طوعاً وإنما يتخلى عنها إكراهاً، وهذا يتطلب مجموعة من الشروط والمقومات لإيجاد المقدمات لتحقيق الصبوة: الحرية والعدالة والمساواة، ودولة العدالة الأرضية المنتظرة في هذا الوطن الممتد. وأما الأسباب التي يراها موصلة إلى ما نصبو إليه، فهي التقدم العلمي، والحرية، والمسؤولية، فزريق يَعد هذه الحرية والمسؤولية، من أهم القضايا التي ستجابهها الشعوب، ولنقل الإنسانية جمعاء في المستقبل. والوضع الذي يشير إليه زريق يتمثل في الجنوح إلى تركيز السلطة، وأيضاً تزايد الإمكانات والإنجازات التي حققها، ويمضي في تحقيقها التقدم العلمي التكنولوجي فيزيد من التعقيدات التي تواجه كلاً من الحرية والمسؤولية على نحو لافت للنظر بما لم تعهده الإنسانية من قبل.[2]

ولأجل معالجة الوضع القائم في الدولة العربية مثلاً، يذكر زريق أن الإشكالية الرئيسة تكمن في سيطرة ما أسماها "بالطبقات المسَتغلّة" أو المتَحكّمة في داخل الدول. ويرى أن النظام المطلوب يفرض،أن تكون وحداته سليمة تتعاون وتتكامل لا بطغيان بعضها على الآخر، بغض النظر عن مصدر أو أنواع هذا الطغيان اقتصادياً أو اجتماعياً أو عقائدياً، بل من خلال تعاون

(1) المرجع السابق، (م3)، ص 139- 8/ 1189.
(2) المرجعالسابق، (م3)، ص 140- 8 / 1190- 1192.

وحداته على حل هذه الإشكالية التي تواجهه، ومن أجل تحقيق مطامح أفرادها وجماعاتها في الحرية والعدالة والمساواة. لكن يبقى الطغيان وتتطور أساليبه، ويظل المواطن يسعى مكافحاً في سبيل تحرره وكرامته الوطنية والإنسانية.[1] ويطالب بأن يسود الانسجام في المجتمع العربي – الدولة العربية المنشودة – المتمثل في إحلال تعددية التوجهات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية محل التعددية الطائفية.[2]

ويشير زريق إلى ضرورة العمل العلمي الممنهج وفق أسس ومقومات مخطط لها، بتوفر رؤى وأهداف واضحة محددة، فهناك مجتمع فاضل طمح إليه فكرياً ووجدانياً، ويأخذ حيزاً في واقعنا وتطلعاتنا المستقبلية تعددت صوره، واختُلف حوله، فهل هو المجتمع الإيماني والعقيدي؛ مجتمع العبادة والتقوى، أم مجتمع المحبة والأخوة، أم مجتمع العقل والعلم، أم مجتمع الوفرة والغنى، أم مجتمع العدالة الاقتصادية والاجتماعيةإلخ ؟ وما الدعوة إلى مجتمع عربي فاضل إلا نوع من هذه التطلعات والرغبات التي نعيشها فكرياً.[3] ويرى زريق في الصفات التي من الواجب توافرها في المجتمع المنشود، أن تكون الدولة علمانية، ويستبعد أي أساس آخر للدولة سواها. فالانتماء الوطني يتطلب ذلك باعتباره أساساً يشترك فيه الجميع ولا يعترضه أو يتقدم عليه أي انتماء آخر، بالإضافة إلى قواعد المساواة السياسية والقانونية بين المواطنين جميعاً؛ وأن تدعمه العدالة الاقتصادية والاجتماعية لتحقيق الكرامة للمواطن والإنسان.[4]

إن الفرد أيضاً يعتبر أساس المجتمع وأساس الدولة، ولذلك فإن زريق يربط تحقق هذا الأساس بمدى قدرته على تطويع الطبيعة والعلم، وأيضاً السيطرة على أهوائه وغرائزه، وعلى الظلم الإنساني. وهذه القدرة هي التي تكسبه الحرية والكرامة. وعليه؛ فإن هذه المكاسب المتراكمة التي حصلها البشر من أفراد وجماعات، هي لب الحضارات التي أنشأها، وجوهر التراث الإنساني الذي يجب أن يعيه البشر، ولأجل أن تتشكل لديهم حقوق مكتسبه، تستوجب الدفاع عنها، باعتبارها عنوان إنسانية الإنسان وكرامته وحريته، فبها يحيا ويرقى، وبدونها يفقد دليل تميزه الفعلي كإنسان.[5]

---

(1) المرجعالسابق،(م3)، ص 150 - 8 / 1200.
(2) حداد، محمود، (2008)، قسطنطين زريق، من روحية الحضارة إلى مادية القومية وشروط التقدم، مجلة **المستقبل العربي،** (355)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 61.
(3) زريق، قسطنطين،(2011)،نحن والمستقبل،**الأعمال الفكرية العامة،**مرجع سابق،(م3)،ص234–1284/8.
(4) المرجع السابق، (م3)، ص 342 – 8 / 1392.
(5) المرجع السابق،(م3)، ص 236 – 8 / 1286.

ب- **دولة القانون**

ينادي الرزاز اعتماداً على تجربته الفكرية والسياسية بدولة القانون التي تقوم على تنظيم علاقة الدولة بكل من المواطنين، وتنظيم علاقة المواطنين بها وفق مبدأ الحرية، معتمداً في ذلك على مفهوم الدولة في الغرب؛ دولة القانون القائمة على الحريات الأساسية، التي ينَص عليها في الدستور، فلا تعتدي الحكومات عليها، ولا تتجاوزها السلطة، وأن لا تطغى الأكثرية البرلمانية على المجتمع والفضاء الكُلّي للدولة.(1) ووفق هذه الرؤية، فالدولة المقبولة عنده "أي دولة الوحدة" تقوم وفق أسس برلمانية، باعتبارها أحد أسس الديمقراطية الأساسية، فأي نظام حكم لا يمكن أن يكون حراً إن لم يكن برلمانياً ومنتخباً من الشعب نفسه بإرادتهم الحرة. ويهتم الرزاز في هذا الخصوص بالمسائل الأساسية الكبرى، مثل: سن القوانين العامة ومناقشتها، وتوزيع الصلاحيات التي يرى بأنها السبيل الوحيد لتحمل المواطنين مسؤولياتهم، وخلق الشعور العام بالمسؤولية.(2)

وفيما يتصل بعلاقة الفرد بالسلطة، يعرض الرزاز للمذاهب السياسية المختلفة ليتسنى له تعيين وتحديد وضع الفرد في الدولة، فبعض المذاهب تعطي الأولوية للفرد في تلك العلاقة، وترى الفرد هو الغاية الوحيدة التي يجب أن تتجه إليها الدولة، وأن مصلحته هي الأساس، وأن الشعب ما هو إلا عدد كبير من الأفراد. في حين ترى المذاهب الجماعية أن الفرد لا قيمة له في ذاته، وأن القيمة الأساسية هي للدولة، وأن سياسة الدولة الحقيقية يجب أن تهدف إلى مصلحة الدولة نفسها.(3)

أما رؤية الأرسوزي للدولة فتتمثل في دولة المواطنة والديمقراطية التي يجب أن تراعي مبدأي تكافؤ الفرص، والعدالة الاجتماعية؛ بمعنى قدرة الدولة على إقامة شروط متساوية في إعداد المواطنين للحياة، وخلق حالة من الانسجام بين الحقوق والواجبات، مما يستوجب سيادة مبدأ العدالة الاجتماعية التي يقوم أساسها وفق مبدأ تكافؤ الفرص بين المواطنين، فهيراركية الدولة القائمة على الرتب أو التراتب، توجب اصطفاء الأكثر أهلية من بين المواطنين للقيام بالمهام العامة، وفق المبدأين المشار إليهما، ويلخصهما الأرسوزي بالحرية والمساواة.(4)

---

(1) الرزاز، منيف (1965)، **الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة**، ط(1)، بيروت، دارالعلم للملايين، ص46.

(2) المرجع السابق، ص 116- 120.

(3) الرزاز،منيف(1985)،معالم الحياة العربية الجديدة،**الأعمال الفكرية والسياسية**، مرجع سابق.(ج1)،ص56.

(4) طربيه، محمد عصام (1984)،**فكر زكي الأرسوزي**، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية،ص98 – 99.

ويتساءل الأرسوزي عن "متى يكون الحكم ديمقراطياً؛ بمعنى جمهورياً " ويجيب بأن الديمقراطية تقوم وفق أسس المساواة بين المواطنين، ووفقاً لمقومات الحرية وأسسها، وكذلك من خلال الإعداد الخاص لجميع المواطنين لممارسة سلطات الدولة. أما الطور الثاني فيتمثل في النظم الديمقراطية الحديثة التي يزاولها المواطنون بواسطة ممثليهم المنتخبين من قبلهم. ويبدي الأرسوزي ملاحظاته على النظام الديمقراطي الحديث، وصولاً إلى صورة مقبولة من خلال مناقشة الإشكاليات التي عايشها هذا النظام الديمقراطي خلال مسيرته التاريخية. ويمكن تلمس وجود نظام ديمقراطي قائم على الجمع بين تربية وطنية تذكي الذوق في الشؤون العامة، ومساهمة كل مواطن في مهام الدولة بحسب مؤهلاته؛ بمعنى مواهبه واستعداداته، لنصل إلى نتيجة في الفكر القومي مفادها أن الأمة استطاعت أن تجمع بين الإلزام والحرية، بين عبقريتها وبين مواهب الأفراد.(1)

يظهر الأرسوزي اطّلاعه على الثقافة الغربية، ولا يخفي أيضاً إعجابه بما وصل إليه الغرب من ديمقراطية وتقدم، قادتا بالنتيجة إلى ما وصل إليه، ويشير في مؤلفاته صراحة إلى التدابير التي اتخذت في بلاد الإنجليز، من أجل الحيلولة دون استبداد الحكام عندهم: مثل دور الصحافة التي استعملت سلاحاً ضد استبداد الحكام. كما أن حكم القانون شكل كوابح للحكام، لأن من يسنه الشعب لا الحكام أنفسهم. ومساهمة المواطن في سلطات الدولة، من خلال العمل على جعل المجالس النيابي أصدق تمثيلاً لوجهة نظر الأمة، وربط السلطة التنفيذية بالجمهور.(2)

إن الدارس في فكر الأرسوزي يلمس بوضوح أن تجليات فكرية فلسفية ممزوجة بشطحات ومسحات صوفية، تعكس الجذور الدينية التي شكلت فكر الأرسوزي؛ إذ يقول عن الإطار الأخلاقي للدولة المتمثل بمفهوم الحرية: " إن الحرية هي الصفة التي يشترك فيها الإنسان مع الإله والتي عليها يقوم حدس الأسطورة القائلة بأن ا خلق الإنسان على صورته لا على سواها من الصفات. إنها وحدها منزهة عن كل تشخيص يتنزل الإله إلى خطيئته المشبهة."(3)

(1) **الأرسوزي، زكي**(1973)، متى يكون الحكم ديمقراطياً،**المؤلفات الكاملة،** مرجع سابق،(م3)،ص420-422
(2) المرجع السابق، (م3)، ص 423-427.
(3) الأرسوزي، زكي(1974)، الجمهورية المثلى في **المؤلفات الكاملة**، مرجع سابق، (م4)، ص 38-39.

وصفوة القول عند الأرسوزي في أنموذج ديمقراطية الحكم، هو أن هذا الأنموذج يتحقق إذا خضعت السلطة التنفيذية للسلطة التشريعية، وإذا تم انتخاب السلطة التشريعية من قبل الجمهور، في جو تسوده الحرية. كما أن النظام الديمقراطي يقوم على دعامات أساسية، تكمن في الطبع البشري القائم على مبدأ الاعتراف بالحق إقراره وتوكيده. وعلى الكرامة أيضاً؛ أي قيمة الإنسان المطلقة؛ القيمة التي لا تقبل المساومة. وأخيراً الأخوة التي قوامها المساواة والحرية. وفي مجتمع كهذا فقط يصبح الإخوان أحراراً وأنداداً،[(1)] وتستقيم الحياة وتصبح ديمقراطية ينعم الناس في ظلالها.

أما زريق فقد نظر اليها باعتبارها دولة الديمقراطية وركز على متطلباتها. ويشير زريق إلى ما نطمح إليه في وطننا العربي، من بلوغ أهداف أصبحت تشكل لنا هاجساً مستقبلياً، وذلك لتحقيق أهداف: السيادة، والقوة، والحرية، والعدالة الاجتماعية، والفعل الحضاري، باعتبارها مقومات للدولة الديمقراطية، وأساس سيادة حكم القانون. ويتساءل زريق عن الضامن للسيادة إذا لم تستند إلى قدرة عقلية نشطة في حسن استثمار الموارد المادية، وإقامة أجهزة الدفاع، وتنظيم علاقات المجتمع، وعن جدوى القوة إذا لم تعنِ امتلاك ناصية التقنية والعلم وتوجيهها للتسلط على قوى الطبيعة، لتوفير الأسباب لرفع مستوى العيش وحماية أبناء الشعب من شرور الفاقة والجهل،وفيما إذا كانت هذه لا تعتمد مناعة الشعب الداخلية المستمدة من تفتح العقل وسلامة الخلق، وعن العدالة الاجتماعية، وإن كانت ستؤتي ثمارها الفضلى إذا لم يجرِ سن القوانين ووضع الأنظمة، ووجود تعاون شعبي هو في نهاية الأمر من مولّدات ضمير فردي وضمير قومي حيين واعيين.[(2)]

وقد ربط زريق بين الدولة والعقل، ووجد أن للعقل دولة، كما للسلطة السياسية أوالعسكرية دولة، وللمال دولة، وللقانون دولة وهكذا. ودولة العقل لا تنحصر في نظام أو جهازمن أنظمةا لمجتمع وأجهزته،وإنما تنبت في الأسرة، والمدرسة، والحقل، والمصنع، والجيش، والحكومة، فتوليها خصائصها وتطبعها بطابعها. على أن دولةالعقل ينبغي أن تتصف بالإبداع، والإنتاج، والقدرة الحقيقية عليهما. [(3)]

(1) المرجع السابق. م 3 ص 466.
(2) زريق،قسطنطين،(1957)،**أي غد؟نحو ثقافة عربية أفضل**،(ط1)،بيروت،دار العلم للملايين،ص184-187
(3) زريق، قسطنطين (2011)، غياب دولة العقل، الأعمال الفكرية العامة، مرجع سابق،(م4)،ص60- 1688

وتشكل الدولة أيضاً عند زريق منتظماً خاصاً، أطلق عليه الدولة القومية العربية، دولةالعقل، دولةالانتظام. كما أنها دولة التعاون والتضامن. لأن عقل الفرد يعي حقيقته وحقيقة الآخرين، فلا يكتسب وجوده وفاعليته إلا بمساعدة العقول الأخرى ومعاونتها. فدولة العقل هي دولة الحرية، ومن غير الحرية لا تتولد قدرة ولا يتكون انتظام ولايقوم تعاون أو تضامن. وهي أيضاً دولة الحرمة؛ لأن العقل يحترم ذاته، وإذا عاد إلى نفسه وحاسبها، لم يستحِ ولم يخجل، بل جابه وعالج بوحي الضمير، كما أن دولة العقل تعد دولة القيم، فالعقل يولّد القيم، ويمحصها، ويربيها في مراتبها، ويصونها، ويهب للدفاع عنها إذا انتهكت، ويجعل قضيتها أولى قضاياه قدسية وأرفع مقاصده، وأسمى من أن تنتهك.[(1)]

وحتى تكون الدولة العربية حقيقة واقعة، فلا بد من توفر ما يطلق عليه زريق"المقتضى النظامي"،الذي يعني بناءالدولة الديمقراطية الحقيقية التي تضمن المساواة الفعلية بين المواطنين، وأن تزال الطائفية كوحدة سياسية مع المحافظة عليها وتعزيزها كوحدة روحية وأخلاقية، فتشيع العدالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في أرجاء الوطن جميعاً. وأيضاً هناك "المقتضى الشخصي "الذي يعني الإيمان الصادق العميق بهذا الولاء، والتصرف الفردي والجماعي بفعله في تغليب المصلحة الوطنية على المصلحة الشخصية والفئوية، وتعزيزالإنتاج الوطني وتوفيره بدلاً من التهافت على اقتسامه.[(2)] وعد زريق ذلك مقدمات ضرورية للتحولات المطلوبة للوصول إلى الدولة العربية الطموح.

تلك نظرة تراوح بين الواقعية والطموح المثالي لدى زريق، فيها ما يدل على الدولة الواقعية باشتراطاتها القانونية والأخلاقية، كما أن فيها ما يدل على النزعة الأخلاقية الإنسانية المثالية الخاصة بصورة الدولة المأمولة.

وبوحي من تجربة زريق النضالية والعملية، وما رافقها من نضال فكري، فقد أكد ضرورة عملية الإصلاح، وخصوصاً للأنظمة العربية، وضرورة الجمع بين الفعالية والحرية والعدالة. فلا بد من الاختيار، بهدف الانطلاق في مستوى إلى آخر. وهنا لا بد من الإدراك الصحيح الذي يقود إلى الاختيار. ومن ثم فإن الإصلاح للنظام يقتضي وقتاً طويلاً ونضالاً

---

(1) المرجع السابق،(م4)، ص 61 - 1689.

(2)زريق، قسطنطين(2011)، المسيحيون العرب والمستقبل،**الأعمال الفكرية العامة**،مرجع سابق،(م3)،ص 63-9 / 1475.

مستمراً، بشرط أن يجري في ظل القانون والقضاء المستقل، وفي جو احترام حقوق المواطن والإنسان.[1]

إن زريق يهيب بفضيلة التربية الأخلاقية والعملية، فيركز على الإصلاح الخاص بالأفراد والأشخاص، وهنا يعني تربية وإصلاح الأفراد وفق أولوية وفاعلية، لأنهما متداخلان متفاعلان، فالنضال في سبيلهما يجب أن يكون مشتركاً. وهكذا فإن العملية تقتضي تقوية عناصر الديمقراطية في كل نظام، وترسيخ قواعد الحرية، وإشاعة ثقة المواطن بنفسه وبنظامه وقيادته.إن ما قاد زريق إلى هذا التفكير في الأجواء العربية هو حالة تفجر التطلعات التحريرية وانتشارها، سعياً إلى اكتساب الحرية والقومية والعدالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنمو العلمي والثقافي، وكل ما تقتضيه كرامة المواطن والإنسان العربي،[2] الذي عاش فترة طويلة مكبلاً، تغيب عنه كل المفاهيم والمقومات التي تجعل من حياته ديمقراطية نظرياً وعملياً.

تقتضي متطلبات التحول والانتقال من نمط دولة إلى نمط أخرى - كما يشير زريق - ضرورة أن يكون هناك مقدمات لهذه التحولات، وأن يكون بناء المجتمع القومي على أساس مصلحة الشعب ومنجزات العلم والحضارة والمساواة القانونية والعملية بين المواطنين، والعدالة بين فئاتهم وطبقاتهم، وأيضاً توافر الانسجام المطلوب بين الشعب العربي وفق تعددية التوجهات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، في جو من الحرية السليمة والديمقراطية الشاملة.[3]ووفق نظرية زريق الإصلاحية للواقع العربي، التي يطلق عليها التبدل النوعي المنشود؛ فإن الأمر يتطلب ضرورة أن يجري هذا التبدل في جو مشبع بالحرية، فالحرية هي ضمان حيوية العقل، والعقل لا يسعى إلى الحقيقة ولا يتقدم في مضاميرها إلا عندما ينعم بالحرية، وأيضاً عند توافر أسباب ترقي الإنسان وتبدله في سلّم الفضائل المتصلة بالعقلانية والفضيلة معاً؛ إنه التبدل السلبي بالإيجابي، المتمثل بكرامة الإنسانية.[4]

---

(1) زريق، قسطنطين(2011)، نحن والمستقبل، **الأعمال الفكرية العامة،** مرجع سابق. (م3)، ص288–8/ 1338- 1339.

(2) المرجع السابق. (م3)، ص 289 – 8 / 1339- 1340.

(3) زريق، قسطنطين (1983)، **مطالب المستقبل العربي"هموم وتساؤلات"،**(ط1)،بيروت،دار العلم للملايين. ص 83 - 84.

(4) المرجع السابق، ص 178- 179.

جـ - الديموقراطية الشعبية.

لما كانت الحياة الفكرية العربية، وخصوصاً في الجانب القومي المعاصر منه، قد عكست رؤية للنظام السياسي الأمثل والمنشود، باعتباره أس وأساس السلطة، وأن المشروعية هي مطلبه ومبتغاه. الأمر الذي دفع الباحثين لكييتعرضوا لهذه القضية في كتاباتهم الفكرية، وأن تأخذ حيزاً مهماً فيها.

إذ يرى الرزاز أن كل نظام سياسي، يجب أن يستهدف في فلسفته المواطن، فيشير الرزاز الى التبدل الحاصل في دورالدولة قديماً وحاضراً؛ فهي في المجتمع الحديث غير ما كانت عليه في المجتمعات القديمة، فدورها ينحصر في واجبات: حفظ الحدود، وتأمين الاستقرار والأمن بشتى الطرق، في حين كانت صلاحياتها وسلطاتها، تتدخل في كل كبيرة وصغيرة في حياة المواطن وشؤونه من المهد إلى اللحد.[1] فكانت السلطة المهندس الأكبر للمجتمع والدولة، لكن دور الدولة الحديثة تبدل وتغير وفق الرؤية الفلسفية لها، وحديثاً تعقد دورها واختلاف وفقاً لمقتضيات العصر، والمتطلبات العصرية للاحتياجات الخاصة والعامة.

إن المجتمع الذي يعَد بنظر الرزاز مكوناً أساسياً للدولة، قد يشكل تجمعات وفئات وطنية مختلفة،[2] ولكن مثل هذا الإختلاف الذي يتجلى في صورة أحزاب أو جمعيات أو نقابات يبقى في إطار ما يسمى بـ "التنوع في إطار الوحدة " لتشكل في مجموعها مؤسسات الدولة غير الرسمية، التي تعد مؤسسات المجتمع المدني، أحد مكونات نظام الحكم في الدولة الحديثة.

فالنظرة إلى السلطة وعلاقة ذلك بحرية الرأي والتعبير والاختلاف، لدى الرزاز، تنم عن قدرة كبيرة على التحليل وسعة الاطلاع على الفكر والحياة الفكرية الغربية، وتعكس مدى النضج الذي وصلت إليه. فحرية الرأي التي تتيحها السلطة للفرد، وللجماعة، من خلال التعبير عن رأيه والدعوة إليه دون أية قيود من السلطة، تفتح الأبواب أمامه للدفاع عن ثروته وخصوصيته، دون أن يكون هناك أية إساءة للمجتمع أو تعد على حقوقه العامة. إن أي نظام سياسي يجب أن يقّدر أن محاولة من السلطة تقوم بها لمنع الفرد من الدفاع عن رأيه بحرية، فإنها تمده بأسباب الطغيان، وتتيح له اللجوء إلى القوة للدفاع عن رأيه.

---

(1) الرزاز،منيف (1985)،الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة، **الأعمال الفكرية والسياسية** مرجع سابق. (ج1)، ص 414.

(2) الرزاز،منيف (1985)،معالم الحياة العربية الجديدة،**الأعمال الفكرية والسياسية** مرجع سابق،(ج)1،ص63

إذاً فالسلطة السياسية هي سبيل الطغيان والحرية في آن واحد. وهنا يدخلُ الرزاز عامل الاقتصاد ويعطيه أبعاداً أخرى تدعم وجهة نظره. فالثروة في الاقتصاد هي سبيل الطغيان والحرية أيضاً. أما في المجتمع، فالرأي العام يتمثل الطغيان أو الحرية حسب انفتاحه أو انغلاقه على حرية الرأي، متسلحاً بالعادات والتقاليد والأخلاق والدين، ووسائل النشر على اختلافها، ومدى إتاحة التعليم والثقافة لأبناء الشعب.(1)

يتضح أن الرزاز قدم وصفاً فكرياً متكاملاً عن النظام السياسي الذي يفضله في الحكم، وهو النظام البرلماني القائم على حق الشعب في أن يحكم نفسه بنفسه، ويتحمل مسؤولية مصيره بنفسه، بعيداً عن تدخّل النظام الحاكم أو تَعديه على الحقوق والحريات، سواء أكان فرداً أو جماعة أو أقلية في الأمة الحاكم، أو أكثرية، إلا إذا ضمنت للأقلية حق الاعتراض والنقد؛ أي حكم الأغلبية القائم على أساس الحرية،ووفق نظام ديمقراطي نيابي تمثيلي، يراعي حقوق الأفراد والجماعات والأقليات.

يحاول الرزاز تطبيق هذا الأساس الفكري الذي ينطلق منه، فيعرض التعديلات التي نشأ وتطور وفقها النظام البرلماني، فمع أن الأساس في الحرية أن يقول الناس آراءهم في الحكم مباشرة دون واسطة، إلا أنه لم يعد بمقدور المواطن العادي متابعة السياسة اليومية، وشؤونه المعيشية إلا إذا تفرغ لها، لذا أوجب عليه ذلك في النظم الديمقراطية انتخاب من ينوب عنه في هذه المهمة، ممن يكون أقرب إلى تمثيل رأيه وحلمه، وفق عملية انتخابية حرة ونزيهة، وإلا فقدت صفة الانتداب التمثيلي "الانتخاب" معناها.

وهنا يأخذ الانتداب مكان التمثيل المباشر، فأصبح الشعب يحكم فعلاً ولكن ليس بصورة مباشرة، بل بواسطة أشخاص آخرين ينتخبهم ليمثلوه في المجالس النيابية، للقيام بعملية الحكم وتسليم السلطة مباشرة بشرط بقاء صفة التمثيل الحقيقي للشعب، وأن يكون هؤلاء الممثلون مسؤولين أمامه أو أمام ممثليه في المجالس النيابية.

---

(1) الرزاز، منيف (1985)،الحرية ومشكلاتها في البلدان المتخلفة، **الأعمال الفكرية والسياسية،**مرجع سابق. (ج1)، ص 465.

ويرى الرزاز أيضاً أن الشعب يكون من مجتمع معقد أشد التعقيد ومصالح متضاربة، واتجاهات متعددة وطبقات مختلفة، وميول ونزعات متناقضة، وعليه فالحكم الديمقراطي النيابي هو حكم أكثرية الشعب، شريطة ضمان حق الأقلية أن تقول رأيها وأن تدافع عنه، وأن تتمتع بكل الحريات، شأنها في ذلك شأن الأكثرية وفق سلطان القانون.[1] ومعنى ذلك أن الرزاز لا يغفل في موضوع النظام السياسي الأمثل الحقوق التي يجب أن يكفلها هذا النظام للأقلية، وكل الضمانات المترتبة على هذه الحقوق.

واستكمالاً لرؤية الرزاز للنظام المناسب للدولة العربية، يرى بأن الديمقراطية الشعبية هي النظام السياسي الأمثل، انطلاقاً من الشراكة الحقيقية للمواطن في صنع هذا النظام، الذي يقوم على شعوره بأنه أحد أفراد المجتمع وأحد صانعيه؛ ساهم في صنع نظم المجتمع والدولة، وشارك بملء حريته دون تدخل أو خوف أو ضغط سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي، على أساس أن هذا الشعور قائم على المسؤولية، انطلاقاً من حقوقه التي يؤمن بها ويدافع عنها، ويحميها المجتمع، وهذا يقتضي وجود نظام ديمقراطي شعبي برلماني، منتخب انتخاباً حراً، تكون الحكومة مسؤولة فيه مسؤولية مباشرة أمام ممثلي الشعب؛ نظام يقوم على إرادة الأكثرية في الأمة التي يتمتع فيها كل فرد من أفرادها بحرية الفكر والرأي.[2]

أسهب الرزاز في تقديم أفكاره التي رأى أنها تمثل النظام الأمثل، فأكد أهمية الحكم الديمقراطي الشعبي، القائم على استفتاء أفراد الشعب على نحو حر مباشر في كل ما يخصهم في شؤونهم - باسطاً الحديث في الجانب النظري فيه. أما في الجانب العملي، فيرى أن الظروف تطورت وتغيرت، مما يستدعي الأخذ بالنظام البرلماني، الذي يقوم على اختيار ممثلي الشعب المنتخبين انتخاباً حراً مباشراً، لأن نظام التمثيل الديمقراطي، يستوجب أن يكون موشحاً بضمانات متعددة أهمها أولاً: الانتخاب حق متاح لكل مواطن بالغ سن الرشد، رجلاً كان أم امرأةً، غنياً أم فقيراً، بكامل حريته وإرادته. وثانياً: التمثيل يجب أن يحدد بمدة زمنية لا تطول ولا تقصر. ثالثاً: حق الترشح متاح للجميع دون أي قيود مالية، أو عنصرية، أو طائفية. رابعاً: صون كامل حقوق الأفراد والجماعات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية. خامساً: مسؤولية الحكومة المباشرة أمام هذا المجلس الذي يمثل الشعب.

---

(1) المرجع السابق،(ج1)، ص 432 – 434 .

(2) الرزاز، منيف (1960)، **معالم الحياة العربية الجديدة**، (ط4)، بيروت، دار العلم للملايين، ص 166.

وهذه الصيغة التي حددها الرزاز لقيام السلطة في الحكم وتحولها عنه، هي التي تحدد أسس وطبيعة المشروعية التي تمتلكها هذه السلطة أو تلك، فالإرادة الشعبية لها الدور الرئيسي في عملية إنتاج الشرعية التي تحتاجها السلطة مسوغاً لبقائها ووجودها، وضماناً لطاعتها من قبل هذه الإرادة. فالسلطة المنتخبة من الشعب انتخاباً مباشراً، هي الحكومة، وعليها مغادرة موقع السلطة حين تفقد أكثر أصوات المؤيدين.[1]

إن درجة رضا الشعب عن السلطة هي التي تحدد مستوى المشروعية وتحكم مدى إستمرارها، على أنها،أي المشروعية،هي التي تبقى مرهونة بالرضا تعتمد على مجموعة الأفعال والممارسات والأعمال التي تقوم بها السلطة. فليس ثمة مشروعية إلا وتبقى رهينة بأفعال السلطة، ومستوى الرضا الشعبي عن هذه الأفعال.

يبدو أن من الأسباب التي دفعت الرزاز إلى الإيمان بالنظام الديمقراطي، كونه النظام الأمثل الذي يمكّن بكل سهولة ويسر وسرعة الاستجابة السيرَ في تطور المجتمع واستيعاب متغيراته، من خلال هيئات الدولة التي تشمل: النقابات، والجمعيات التعاونية، والنوادي والأحزاب السياسية والبلديات، وشركات الصناعة المساهمة أو المؤممة ومؤسسات المجتمع الأخرى، إلخ. وتقوم هذه الهيئات على قواعد ديمقراطية شعبية صحيحة، لها صلات واسعة بالأفراد، وأيضاً بالحكومة القائمة. ولكي ينجح الحكم الديمقراطي الشعبي - في نظره - لا بد من الاعتراف أولاً بمثل هذه الجمعيات، وتشجيعها، والإكثار منها؛ لأن الصلة القائمة والمستمرة بين الحكومة والشعب، ذات طابع ديمقراطي حقيقي.[2]

إن النظام المنشود عند زريق هو النظام التقدمي، ذو الصفات الأساسية المتمثلة في:[3]
أولاً: أنه نظام متحرك متطور، يتميز بالقوة والتغير، وبإنتاجه المادي والعقلي، والبحث العلمي، وتركيز المفاهيم، وتجميع الحقائق، ويشكل نظاماً منتجاً، ومتطوراً، ومتفاعلاً مع محيطه الطبيعي البشري، وأيضاً، في ذاته داخليا. ثانياً: شيوع الروح العلمية. ثالثاً: المقياس الخلقي الأدبي الذي يقوم على احترام كرامة الإنسان، واحترام الشخصية الإنسانية، وتجاوز الأمراض الاجتماعية المختلفة.

---

(1) المرجع السابق، ص 166-167.
(2) المرجع السابق، ص 179- 180.
(3) زريق، قسطنطين (2011)، المجتمع التقدمي، **الأعمال الفكرية العامة**، مرجع سابق، (م1)، ص 31-290/3-296.

إن تشكيل النظام التقدمي وإيجاده، يبدأ عند زريق من فكرتي الحرية والانتظام، اللتين يعدهما صفتين عقليتين لا يقومان إلا في شخصية إنسانية، إن مقياس النظام التقدمي يتمثل بمقدار ما يتوفر فيه من شخصيات حرة منتظمة تحررت من محيطها ومن نفسها، وانتظمت قواها ومواهبها، فكان في انتظامها كمال حريتها. ويتصف النظام التقدمي أيضاً بما يسوده من الدقة والتوازن بين الحرية والسلطة، وبين الحق والواجب؛ إذ إن الفرد في ذلك المجتمع يعلم أين يبدأ حقه، وأين ينتهي. ويحترم الواجب والسلطة وحقوقه في الحق والحرية. والنظام لا يستقيم إلا إذا اعترف الشعب بسلطة واحدة يرجع إليها الفصل والتحديد، فاستقرار مجتمع ما وحسن سيره، واضطراد نموه، يتوقف أساساً على نوع السلطة العليا، وعمق الإيمان بها.(1)

إن دالّة التقدم في الدولة القومية كما نشدها زريق تقوم على مظاهر عدة، تتمثل بتوفير الحرية السياسية والاجتماعية والفكرية، وضمان العدل في القضاء، وتساوي الناس في الفرص. لكن مع الحاجة إلى مبدأ العدل في بعديه الاجتماعي والاقتصادي، مع مقدار من الحرية السياسية والفكرية. وكل هذه الدالات يجملها زريق في مقياس واحد، يقوم على احترام الحرية الإنسانية، والإقرار بأن لكل مواطن وكل إنسان، شخصية لها حرمتها وكرامتها، وأن أي حرمان من أيٍ من الحقوق، يستوجب قيام السلطات بواجباتها، لوقف هذا التجاوز، وإصلاح الخلل.(2)

أما عن السلطات في الدولة، باعتبارها الجهات ذات العلاقة والمساس المباشر بالمواطن وحياته ومسلكياته، والتي تقوم بسن وتطبيق وتنفيذ القانون. فالرزاز هن ايعرض لفكرة فصل السلطات، فالنظام النيابي الحديث،يقوم على فصل السلطات، المتمثلة في التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، وفق أسس دستورية وقانونية تضمن هذا الفصل. في حين يرى أن هناك وجهاً آخر لتوزيع السلطات يكمن في لامركزية الحكم؛ إذ إنه ازداد نمواً مع تقدم الديمقراطية.

ويعتبر ذلك أحد أهم ضمانات عدم طغيان السلطة المركزية العليا. وهذا يتطلب أن تقوم جميع مؤسسات الدولةعلى الأسس نفسها التي تقوم عليها السلطة العليا، المتمثلة في أساس الانتخاب، والمسؤولية أمام الناخبين، وأن ينسحب أيضاً على الهيئات ذات الصفة العامة، من: أحزاب، ونقابات، وجمعيات، ونواد. ويضيف في هذا المجال أيضاً أن متطلبات الحياة

(1) المرجع السابق،(م1)، ص 31 – 3 / 299، 48 – 3 / 308.
(2) المرجع السابق،(م1)، ص31 – 3 / 290- 297.

الديمقراطية، تقتضي وجود اللامركزية في الحكم وتوزيع الصلاحيات، بوصفها السبيل الأوحد لتحمل المواطنين مسؤولياتهم تجاه خلق الأمة وخلق الشعور العام بالمسؤولية، ومشاركة المواطن بشكل حقيقي في التشريع والسلطة معاً.(1)

ولا يغفل الرزاز علاقة النظام البرلماني بالسلطة وأثر ذلك في العملية التشريعية، فأي نظام حكم – في رأيه - لا يكون حراً إلا إذا كان برلمانياً، يستند إلى وجود ممثلين منتخبين من الشعب نفسه.(2) فالسلطة في النظام البرلماني لا يمكن لها أن تقوم بواجباتها، إلا إذا توفرت الحرية بأبعادها، واللامركزية المقترنة بوجود مؤسسات وهيئات منتخبة، مما يعمق من نظرة الرزاز المتكاملة للدولة؛ إذ إنه يربط الحرية الاقتصادية بالحرية السياسية، ويحرص وفق ذلك على التحرر من الاستعباد، ويذكر أن: " أي فجوة من الفجوات في حرية المواطن قد تعرض حريته كلها للضياع، وأن حرية المواطن السياسية لا قيمة لها إذا كان مستعبداً في حياته الاقتصادية. وتحرر المواطن من الاستعباد الاقتصادي لا قيمة له إذا لم يتحرر من الطغيان السياسي."(3) فالحرية، مفهوماً ومعنى، كلٌ متكامل. وتكامل الحرية فكراً وواقعاً عملياً شرط أساسي لضمان كمالها، وفعاليتها الحقيقية التي قد تكون نسبية في كثير من الأحيان.

ولذلك فقد عملت الأمم الحية على إيجاد ضمانات للحرية تصونها وتحفظها من خلال النص عليها، من أجل درء خطر التعدي عليها، وكذلك العمل بشكل موازٍ على فصل السلطة القضائية عن كل من السلطتين التنفيذية والتشريعية، فصلاً ينأى بها عن إرهاب أي من السلطتين. فلا بد من توافر حرية قضائية، وحقوق محددة واضحة بشكل بين لا لبس فيه ولا غموض، وأيضاً واجبات تماثل الحقوق في التحديد والوضوح.

وأكبر الضمانات التي يذكرها الرزاز في هذا الخصوص هي أن يكون الحكم برلمانياً ديمقراطياً، يشارك فيه أكبر عدد ممكن من المواطنين في الحكم والنشاط السياسي والاقتصادي والاجتماعي.(4)

(1) الرزاز، منيف (1965)، **الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة،** (ط1)، مرجع سابق، ص 119.
(2) المرجع السابق. ص 116.
(3) الرزاز، منيف(1985)،الحرية ومشكلاتها في البلدان المتخلفة، **الأعمال الفكرية والسياسية،** مرجع سابق. (ج1)، ص 490.
(4) المرجع السابق، (ج1)، ص 483 - 485.

لما كانت الدولة الديمقراطية تقوم عل ىسلطات ثلاث هي: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، فإن الأرسوزي يأخذ بهذا الأمر، وينادي بأن تكون عنوان سلطات الدولة الفصل والتكامل، ويقول بأن الحكم يكون ديمقراطياً إذا خضعت فيه السلطة التنفيذية للسلطة التشريعية، وإذا تم انتخاب السلطة التشريعية من قبل الجمهور العام، وفق انتخابات حرة. إن الديمقراطية تقترب من كمالها بقدر ما تنصرف السلطة التشريعية للتعبير عن إرادة الأمة. كما تتميز الديمقراطية بأنها تتيح للمواطن بأن يكون شريكاً في السلطة، وصاحب الدولة، وسلطة وضع القانون، وسلطة تنفيذه، يجمع في شخصيته السلطتين المتقدمتين معاً.[1]

فالسلطات عند الأرسوزي تعمل وفق مركّب، يقوم على فصل وتكامل فيما بينها، فهي موزعة على سلطة تشريعية.[2]، وثانية قضائية، وأخيرة تنفيذية. فالتشريعية في نظره ترجع إلى السلطة القضائية انطلاقاً من أن القانون هو محصلة عدة عوامل، أهمها: مقومات الإنسان الأخلاقية، والبنيان الرحماني للمجتمع، ووجهة نظر المجتمع في الحياة، والإرادة الحرة. ومع التطور الذي شهدته الدولة فقد أصبحت القوانين عرضة للتطور، ولا بد من استكمال الأحكام وفق شروط العدالة.[3]

أما السلطة التنفيذية فيرى الأرسوزي بوجوب أن يناط أمرها بهيئة يتم انتخابها انتخاباً حراً من قبل الجماعة، على اعتبار أن الشعب مصدر السلطات. وأما السلطة التشريعية الممثلة للشعب فهي أصل والسلطة التنفيذية امتداد لها ومسؤولة عن تصرفاتها أمامها. وأما الشرط الأساسي لاختيار الموظفين، فيوجب أن يكون الموظف كفوءاً للمهام، بالمعنى الفني والأخلاقي معاً.[4] ويرى الأرسوزي أيضاً، ضرورة أولوية حكم القانون في النظام الديمقراطي، وذلك باعتبار أن الجمهور هو مصدر القانون، وبناء عليه تأتي حريته في انتخاب ممثليه، وفي تأييدهم ما داموا على حق. وله أن يسترد السلطة التي خولهم إياها في التعبير عن إرادته، إذا أخلّوا في العقد.[5]

(1) الأرسوزي، زكي، (1974)، الجمهورية المثلى، **المؤلفات الكاملة،**مرجع سابق. (م4)، ص150-151.
(2) المرجع السابق. (م4)، ص 166.
(3) بركات، سليم (1979)، مرجع سابق، 286.
(4) الأرسوزي، زكي (1974)،الجمهورية المثلى، **المؤلفات الكاملة**، مرجع سابق، (م4)، ص 178.
(5) بركات، سليم (1979)، مرجع سابق، ص 315.

ذهب زريق في تحليلاته كل مذهب اعتقد أنه يساهم في بلورة أساس منطقي للدولة والمجتمع، فرأى أن من صفات المجتمع الفاضل أنه يتسم بمختلف وجوه القدرة، وبأنواع الحرية والكرامة، بما يوفره تطور العقل وتقدم العلم. فالإنسانية إنما تتكون من القدرة الذاتية المكتسبة، ومن الحرية والكرامة الحاصلة عنها. ويرى زريق، أيضاً، أن الاعتقاد القائم على طلب الحرية المطلقة اعتقاداً بأنها سبيل الازدهار، والتقدم والرقي. يغفل أصحابه أن الحرية كثيراً ما تكون حرية الفوضى والفساد والاستغلال. فالحرية لا تصح إلا بقدر ما تنشأ عن المسؤولية. وبناء عليه؛ فالمجتمع التقدمي هو مجتمع متحرك متطور بناء على العوامل الاجتماعية التي فيه. أما سر الحركة هذه فهو الانكباب على الوسائل الانتاجية، والتشديد على الآلة والتقنية والاقتصاد والإعمار، تلك هي الأشكال التنموية والتنظيمية التي حلت في فكر زريق في مرحلته الثانية مكان التنظيم العقائدي وتوابعه.[1]

وينتقد زريق العملية الإصلاحية؛ إذ يرى أن إصلاح الأنظمة يستدعي العمل بالدعوات الفكرية، أو بالحركات السياسية، أو الاجتماعية، أو بالإجراءات الدستورية، أو القانونية، أو بالثورات الشعبية، حسب واقع كل مجتمع. فتبديل الأنظمة ابتغاء العدالة والحرية هدف وأسلوب ضروريان وفعالان للتغيير الإصلاحي. فالذين عمدوا إلى اقتباس أنظمة الأمم المتقدمة، علمتهم الخبرة أن النظام وحده، مهما يكن جيداً وصالحاً، لا يأتي بالنتيجة المرتجاة إذا لم يكن الذين يسنونه وينفذونه، والذين يسن من أجلهم وينفّذ فيهم على المستوى الذي يقتضيه. وكذلك الأمر في الجهود الهادفة للإصلاح بتعديل الأنظمة أوتبديلها، لذا يقتضي إصلاح الأنظمة العربية الجمع بين الفعالية، والحرية، والعدالة، وفق قناعات مرتبطة بضرورة ملاءمة الأنظمة لمطالب الفعالية والحرية والعدالة ولمقتضيات المستقبل، وبحتمية البذل والتضحية، وبواجب وضع كرامة الإنسان العربي وقدرته على الصمود وعلى الإبداع. إن إصلاح النظام – في رأي زريق - مرتبط ارتباطاً وثيقاً بإصلاح الأشخاص، فلا جدال في أنهما متداخلان ومتفاعلان، وأن النضال في سبيلهما يجب أن يكون نضالاً مشتركاً، بإصلاح الأشخاص في المجتمع العربي بوسائل التربية.[2]

---

(1) العظمة، عزيز (2003)، مرجع سابق، ص 148.

(2) زريق، قسطنطين(2011)، نحن والمستقبل،**الأعمال الفكرية العامة،**مرجع سابق،ص288–1338/8-1340

ويضيف أيضاً، أن الديمقراطية الحديثة تقتضي إقامة التوازن بين السلطات التنفيذية، والتشريعية، والقضائية، فأخذ برؤية مؤسسي الديمقراطية الحديثة التي تقول، "بضرورة إيجاد سلطة تنفيذية قادرة على القيام بمهمات القيادة وعلى تحمل المسؤوليات الجسيمة في حماية الوطن وبنائه فقد قيدو هذه السلطة بالسلطتين التشريعية والقضائية، ورفعوا هذه الأخيرة إلى مكانة موازية للأوليين لأنهم يطمحون إلى حكم قوانين لا حكم رجال."(1) للحد من طغيان السلطات الثلاث، وتجنب الحكم التعسفي.

إن الفصل بين السلطات، يعني في مضمار السلطة القضائية ضرورة أن يكون القضاء عادلاً، بتوفير الشروط المطلوبة لذلك. ويرى زريق أن العدل خلقٌ عربي، فالقضاء العربي عادل بالطبع. أما في الوضع أو في التطبيق فلا يكون كذلك إلا إذا اشتمل على الخصائص التالية: استقلاله عن السلطات التنفيذية تمام الاستقلال قولاً وفعلاً، وبساطة إجراءاته، وحزمه وجزمه، وسرعة أخذه بالرأي وبالتنفيذ.(2)

أما تحليل زريق للواقع الذي ربطه بوجود السلطة، وتساءل عنها: " أهي سلطة فرد، أم سلطة حزب أو سلطة جيش، أم سلطة مقتسمة بين هذه العناصر كلها أو بعضها، فقد بين كذلك أنها تتباين في مدى تباين النقاش والنقد وتوزيع المسؤولية ضمن النطاق المحصور. فكلما اتسع هذا المدى، وكان النظام منفتحاً ضمن نطاقه، وقابلاً للتفتح لما يقع خارج هذا النطاق، جاء أقل تعرضاً للخطأ وأسلم عاقبة،"(3)

ثانياً- الحقوق والحريات في مطالب المستقبل العربي .

أ- **الحقوق وضمانات الحرية.**

يعد الرزاز من المطلعين على الكتابات الفكرية والفلسفية الغربية عن الحرية؛ إذ يبدو واضحاً أنه تأثر بآراء جون ستيوارت مل (John Stewart Mill) (1806-1873) إذ آمن بتحديد مل التقليدي لمفهوم الحرية، الذي يرى أن الحرية ليست مجرد تعبير عن رأي الأكثرية فحسب، بل لكل شخص الحق في أن يتمتع بهذه الحرية إذا كانت لا تؤدي إلى النيل من حرية

---

(1) زريق، قسطنطين(2011)، الجريمة والخطأ،**الأعمال الفكرية العامة،**مرجع سابق،(م4)،ص 256- 1884

(2) زريق، قسطنطين(د.ت)،الكتاب الأحمر كتاب القومية العربية في **قسطنطين زريق عربي للقرن العشرين**(2003)، مرجع سابق. ص 132- 133.

(3)زريق، قسطنطين(2011)،إصلاح الأنظمة في المجتمع العربي، **الأعمال الفكرية العامة**، مرجع سابق. (م3)، ص 268 – 8 / 1328.

الآخرين.[1] وتأثر كذلك بتحديدات هارولد لاسكي ((Harold J. Laski) 1893-1950)، ومالينوفسكي (Bronislaw Malinowski)(1884-1942)، التي ترى أن مفهوم الحرية مفهوم اجتماعي وانعكاس فردي يتيح للإنسان أو لقوة الفرد أن تحقق سعادتها أو تحدد غاياتها وتحققها، وليس للمجتمع أو المجموعة ذلك الحق، وهذا ما نجده ينسجم مع الأسس العامة لفلسفة الدكتور منيف الرزاز السياسية.[2] إلا أن الرزاز عاد لينتقد المفكرين الكلاسيكيين، مثلجون ستيوارت مل والمفكرين الاشتراكيين مثل هارولد لاسكي، كونهم اقتصروا على دراسة الوجه السياسي من الحرية فحسب، فـ لاسكي وصل إلى الحد الذي يجعل فيه الاشتراكية شرطاً ضرورياً لتوفر الحرية وضماناتها، في حين أغفل قضية الخبز، ولم يعتبرها جزءاً من قضية الحرية.[3]

ويناقش الرزاز موضوع الحرية في ضوء التحديد الذي وضعه قادة الفكر في الثورة الفرنسية لمعنى الحرية، من خلال اتفاقه واختلافه معهم في معنى الحرية نفسها، وفي أنواعها وضماناتها؛ إذ لا بد من وقفة عصرية مع هذه الحريات والحقوق، في ضوء أن الفرد يعيش في مجتمع تقتضي روابطه وعلاقاته، إتاحة الفرصة للفرد لتحقيق ذاته وإمكانياته. ولا يتحقق ذلك إلا عندما تضمن الدولة إزالة جميع العقبات، التي تعترض طريق تحقيق هذه الإمكانيات. وتُعتبر الدولة وسيلة لخدمة أفراد الشعب ومساعدتهم على تحقيق إمكانياتهم، ويجب أن تستمد سلطتها وقوتها من هذا الشعب نفسه. ويؤدي عدم تجاوب أفراد الشعب مع الدولة إلى التصادم، وقد يودي بها. لذا تقتضي المصلحة بموجب مبدأ الحرية ذلك أن تحدد علاقات الأفراد بنظرائهم وعلاقات الأفراد بالدولة.[4]

فالحرية والحديث عنها عند الرزاز، يعطيك مؤشراً كبيراً على أهميتها، كما هي حقيقتها في الواقع، وليس أدل على تلك الأهمية من أنه يربطها بِقُوت وأساس حياة المواطن البسيط. وقد أشار إلى هذه القضية في أكثر من موقع، فيقول: " قضية الخبز وقضية الحرية هما قضيتا الإنسان في كل زمان ومكان. وحين يقول بعض المفكرين أن تاريخ الإنسان هو نضاله من أجل الخبز، وحين يقول البعض الآخر إن تاريخ الإنسان هو نضاله من أجل

(1) مل، جون ستيوارت (1960)،**في الحرية**، ترجمة طه السباعي، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، ص34.
(2) الهناندة، ماهر محمود شتيوي (1996)، مرجع سابق. ص 89.
(3) الرزاز، منيف (1960)، **معالم الحياة العربية الجديدة**،مرجع سابق، ص 58 .
(4) المرجع السابق،ص 54.

الحرية، فكلاهما يقول نصف الحقيقة."(1) فالتاريخ البشري يشير في ثناياه إلى النضال من أجل هذين الهدفين النبيلين. فحيناً يكون النضال من أجل الخبز، فيكون بذلك نضالاً اقتصادياً، وتارة من أجل الحرية، فيكون بذلك نضالاً سياسياً. والخبز والحرية مرتبطان ومتفاعلان معاً، ومع العوامل التي تؤثر فيهما، بحيث يصعب الفصل بينهما.(2)

ويبدو واضحاً أن نضال الإنسان من أجل حريته مكنه من إيجاد مؤسسات مختلفة تهدف إلى تحقيق صورها المختلفة: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية والشخصية. وهذه المؤسسات - مع الوقت - أصبحت صوراً للحرية ومظاهر لها، إذ إن الحرية أصبحت تقاس بمقدار ما تتوفر هذه المؤسسات، وأيضاً بمقدار قيامها بواجباتها. فالأمة العظيمة كما يراها الرزاز هي التي تُبطن العظمة وتظهرها في نفوس أفرادها، الذين عليهم واجبات يجب أن يقوموا بها تجاه هذا المجتمع ولهم حقوق مقدسة محفوظة، كفلها لهم النظام، وأن أي تهاون من المجتمع في حفظ حقوق الأفراد، إنما هو سبيل للأفراد للتهرب من واجباتهم، كمواطنين.(3)

ينطلق الرزاز في فلسفته السياسية من حقيقة نظرته إلى الدولة، التي يرى فيها معنى المجتمع السياسي الصالح والحكومة الصالحة، التي تتيح لكل فرد أن يحقق أمانيه، بأفضل الطرق والوسائل التي يراها الفرد أساساً تقود إلى صالحه. وتكمن هذه الأمور في ما يمكن أن يطلق عليه بضمانات الحرية من خلال أسئلة استفهامية، مفادها أن الفرد هو الهدف النهائي لنظام المجتمع وقوانينه، وأن الغرض من هذا الهدف هو أن يحقق الإنسان ذاته بأحسن ما يمكن أن يحقق، وأن يجد المجال لاستغلال مواهبه ومؤهلاته أحسن استغلال، وأن يحول إمكانياته، من حال الكمون إلى حال الفعل والعمل المنتج.

ويرى أن من حق هذا الفرد أن يحاط بضمانات عديدة، وأن حريته يجب أن تضمن بشروط، وأن تشكل هذه الشروط والضمانات حقوقاً لا يمكن أن يتم التعدى عليها، في ضوء أن هذه الحقوق لم تكن شيئاً ثابتاً في التاريخ، بل ترتبط بحالة المجتمع حسب الزمان والمكان وفق شروط وأحوال سياسية واقتصادية واجتماعية، لذا فلا بد أن تختلف معها هذه الحقوق.(4)

---

(1) الرزاز، منيف(1985)، الحرية ومشكلاتها في البلدان المتخلفة،**الأعمال الفكرية والسياسية،** مرجع سابق. (ج1)، ص 375.

(2) المرجع السابق. (ج1)، ص 376.

(3) الرزاز، منيف (1960)، **معالم الحياة العربية الجديدة**، مرجع سابق، ص 164.

(4) المرجع السابق،ص56.

ويَعد الرزاز هذه الحقوق تكاملية؛ إذ إنها تشكل كلاً واحداً، والنقص في أحدها، يؤدي ضرورة إلى نقص في الحقوق الأخرى. فهذه الحقوق أساسية للفرد، ويمكن أن نصنفها إلى شخصية، وسياسية، واقتصادية، واجتماعية. فالحقوق الشخصية هي تلك التي تنشأ عن ممارسة الفرد لميوله الشخصية دون أن تتصل اتصالاً وثيقاً بالمجتمع. وأيضاً الميول الناشئة عن طبيعة وراثته وبيئته وتجربته الماضية، لا يشاركه بها إنسان، ويمتاز بها وحده عن بقية المجتمع.[(1)]

وفق هذه الرؤية، يصبح من الصعب الاستغناء عن أي حق من هذه الحقوق. فهي حقوق يجب أن ينالها كل مواطن/ فرد كحد أدنى، ليحقق من خلالها ذاته، بشرط توفر كل من الإرادة والقوة اللازمتين لذلك. إذ يعتبر أن هذه الحقوق ليست شيئاً غامضاً ولد مع الإنسان، بل هي حقوق يمنحها المجتمع، ويضمنها الفرد، فلا حق بلا واجب، ولا منحة بلا مقابل. ويصل المفكر القومي الرزاز إلى رؤية فلسفية عميقة في الحرية، مَفادها أن منح أي فرد حقوقه لا يعني أن يترك الفرد حراً في شؤونه، بل هو مطالب بتحقيق أحسن ما في نفسه.[(2)]

إن الحرية كما يراها الرزاز، ليست منحة، مسترشداً بأقوال فلاسفة العقد الاجتماعي، من أمثال روسو، الذي جعل من الحرية حقاً طبيعياً للإنسان في المعنى الخَلقي. أما في الحياة والمجتمع، فهو نضال مستمر. وضمان الحرية يكمن في استمرار النضال في سبيل تحقيقها، والمحافظة عليها. ولا يكون ذلك إلا بتوافر إرادة الحرية، وعمق معناها، وعلى المستفيدين من الحرية، النضال المستمر للحفاظ عليها، للحيلولة دون العبث بها، فتخرج عن إطارها وأسسها، فتستأثر بها فئة دون فئة.[(3)]

ولكي تكتمل رؤية الرزاز حول الحرية، يشير إلى أن الحرية مولدة، بمعنى أنه كلما ازداد تحقيق الشعب للحرية وتمتعه بها، إزداد تمسكه بها ونضاله في سبيل مزيد منها. ومن أجل ذلك كان تمسك المجتمع بحريته متوقفاً على مدى نضاله من أجل هذه الحرية، ومدى ما بذله في سبيل تحقيقها.[(4)]

---

(1) الرزاز، منيف (1985)، معالم الحياة العربية الجديدة، **الأعمال الفكرية والسياسية،** المرجع السابق، (ج1)، ص73

(2) المرجع السابق، ص 71-72.

(3) الرزاز، منيف(1985)، الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة، **الأعمال الفكرية والسياسية،**مرجع سابق. (ج1)، ص 478 – 479.

(4) المرجع السابق،(ج1)، ص 480.

لذلك فالحريات والحقوق تكتسب وتنتزع، ولا توهب بأي شكل من الأشكال، فلا تأتي الحرية بمنحٍ وهبات ومكرمات، بل يجب أن يقدم الفرد في سبيلها حياته، فالحرية والحياة صنوان في الفكر والممارسة. فالفرد بلا حرية كسائر الكائنات الحية، فبها يتحررمن القيود والعبودية، ويتخلص من التسلط.

ويرى أن عملية التكتل والتقارب وفق حرية الرأي والتعبير، تعمل على تصفية الآراء المتناقضة داخل الكتلة، وتوحيدها أكثر بتوفر شخصية كاررزمية. وتتيح هذه الرؤية القائمة على حرية التصرف والفكر والرأي، بالدخول والخروج من هذه التنظيمات والتجمعات، والوصول إلى حكم الأغلبية، وضمان الحق والوجود والممارسة، إلا أنها تبقى محكومة بالقدرة والإمكانيات والرغبة والإرادة وهي ليست متساوية. وباستعراض المزيد من رؤية الرزاز للفردوالطريقة الحكم، وربط ذلك بالاستقرار، نجد أن الدولة المستقرة، أو التي ينشدها يجب أن تنال رضا الأفراد وموافقتهم على طريقة الحكم، لأنها بذلك فقط تضمن البقاء والاستمرار والعمل للصالح العام. أما بالنسبة للادعاء بأن الشعب جاهل، وغير مطلع، وغير صالح للحكم على الأشياء، فلا قيمة له في المصير النهائي، لأن ذلك بيد الشعب، ومحدد بالفرصة التي يعلن بها سخطه بوسائل قد لا ترضي القائمين على الأمور.[1]

وعمل الرزاز على حل الإشكالية المتعلقة بالفرد والحرية والمصالح، وفق نظرة ما يجب أن يكون، وأشار إلى جملة من الحقائق، تتمثل في: الحكم يتوجب أن يتجه إلى الفرد ومصلحته، فمصلحة الفرد وفهمه للحياة والمجتمع تختلف عن مصلحة أي فرد آخر أو فهمه. والمجتمع المختلف المتناقض بحاجة إلى توحيد هذه المصالح وتنظيمها، فأي نظام لا ينال رضا الأفراد معرض للانهيار. وأن مَنْ له حق تقرير مصلحة المجتمع في النظام الديمقراطي الشعبي، هو الحكومة المسؤولة أمام المجلس النيابي المنتخب من الشعب، في حرية ونزاهة تامتين.[2] وكل هذه الأمور مناطها بالنسبة للرزاز هو القانون، بوصفه الناظم للدولة ومؤسساتها وعلاقتها بالمواطنين جميعاً من جانب، ومرتباً للعلاقة بين الأفراد والسلطة.

---

(1) الرزاز، منيف (1985)، معالم الحياة العربية الجديدة، **الأعمال الفكرية والسياسية**، المرجع السابق، (ج1)، ص60

(2) المرجع السابق، (ج1)، ص 62، 119 .

وقد نظر الأرسوزي إلى مسألة تحقق الدولة وفق قواعد محددة، ومن زوايا عدة. وتعد الدولة ديمقراطية، فلسفياً وواقعاً في ضوء سيادة حكم القانون فيها، وتعزيز فصل السلطات. كما أن للدولة عنده مهام، نابعة من أن الدولة شخصية المجتمع الواعية، لذا أصبحت مهام الدولة مهام المجتمع نفسه. وبناء عليه فإن من مهامها الأخذ بأيدي المواطنين للوصول إلى مستوى الحرية، والوعي في المصير العام. وكذلك تنظيم المجتمع بشكل يجعل الانسجام تاماً بين حاجات الفرد وحقوق الآخرين. فالدولة حارسٌ للنظام، ومراقب على توزيع المصالح بين الناس. وأخيراً إيجاد الجو الملائم لأن يستجلي كل مواطن عبقريته في حدود استعداداته ومواهبه الخاصة.[(1)]

أما ما يتعلق بمصالح الفرد وحقوق الآخرين، فيرى الأرسوزي أن حكمة وجود الدولة تظهر في تحقيق الانسجام بين هذين العاملين. وعليه تقوم الدولة على مبدأ أساس، هو أن مصالح الناس تبدو كواجبات في نفس الفرد. ومن هنا تتحقق وظيفتا الدولة: الإيجابية والسلبية. وتَقدم السلبية منها على الإيجابية في الظهور (يعود) إلى أسبقية الشعور بالواجب على تقدير المصلحة الشخصية.[(2)]

فمن أهم مهام الدولة تحقيق العدالة بين أفراد شعبها في مختلف القضايا والموضوعات، فصفوة القول في هذا الجانب، أن مهمة الدولة تكمن في إعداد مواطنين مؤهلين للقيام بالأعباء العامة، وأن تعدهم بما يساعدهم على استجلاء المثل العليا على نحو واضح. ومن مهام الدولة الحديثة حماية حقيقة الأمة، لأنها تمثل شخصية الأمة وظل حقيقتها المثلى. والدور الأهم الملقى على عاتق الدولة يتمثل في إعداد الوسائل التي تؤدي إلى تحقيق هويتها والكشف عن عبقريتها وتأدية رسالتها. وأيضاً من مهامها دعم أعضائها في موقفهم بين الحق والغريزة، وفي تثبيتهم على الحرية، بمعنى حرية إيثار الحق على المصلحة، لأجل الحفاظ على النظام من العابثين بالعدالة.[(3)]

وبناء على ما سبق، فإن الأرسوزي يجيز كل المهام والأدوار التي من الواجب أن تضطلع بها الدولة، ويطمح الأرسوزي إلى أن دولة الوحدة العربية أن تقوم بها وتحققها. فالدولة كما يرى الأرسوزي، تعمل على تعزيز سبل الحرية عند المواطن، من خلال إمداده

---

(1) الأرسوزي، زكي (1974)، الجمهورية المثلى، **المؤلفات الكاملة،** مرجع سابق، (م4)، ص26- 28.
(2) المرجع السابق، (م4)، ص 76.
(3) بركات، سليم (1984)، مرجع سابق،ص 277-278.

بالأساليب التي تجعله ينشأ على ضوء المثل الأعلى لشخصيته. مما يعني اشتراكه في إنشاء شخصية الأمة. فالمجتمع للجمهورية المثلى كالأنشودة تعكس أعضاءها كلاً بحسب مؤهلاته ومستوى مواهبه.[1]

نادى الأرسوزي بضرورة ربط الحرية بالاستقلال، من باب تعميق المعاني الحية في العملية الديمقراطية، لأن الحرية تُجملُ أماني الفرد، في حين أن الثانية تُجملُ آمال الجماعة. فالأرسوزي يعد الحياة والحرية صنوان، فأول مطلع تتحدى به الحياة المادية هي حرية الإفصاح عما يكمن فيها. وآخر ما تبلغ من رفعة في تساميها هو حرية تعين المرء لموقف بين الحياة نفسها وبين نقيضها الموت. فالحرية كالحياة هبة من العناية وانتصار على القوى الغاشمة.[2]

أما الحقوق التي تشكل الإطار الأخلاقي والقانوني في الدولة، فإن الأرسوزي يرى أن ما قيل من تصنيف للحقوق، ما بين طبيعية ومكتسبة، أو ما يلازم الفطرة البشرية أو ما أقرته الهيئة الاجتماعية، مرده إلى الحرية. فالحرية عند الأرسوزي، تقوم بها إنسانية الإنسان. وتشكل – الحرية - في الإنسان المبدأ وغاية المرتقى. وبها أيضاً تزدهر الحياة، ويصبح الإنسان ذاتاً، وقيمة مطلقة. وبها يصبح الإنسان خليفة ا في الأرض.[3]

وينظر الأرسوزي إلى المواطنة، بوصفها فضيلة؛ إذ إن فضيلة المواطن تقوم على بصيرة وعزيمة صادقين. "فوضوح البصيرة وبزوغ الحقائق الإنسانية من علٍ يقيان الذهن من التردد بين الحق والمصلحة الشخصية، ويشدان أزر الإرادة في تبنيها الخير والثبات عليه."، وعليه؛ " فاذا كان شأن الدولة أن تنظم البيئة بما يساعد على استجلاء المعاني في النفس وعلى وقاية الإرادة من الغواية، فإن عقد النية على الاختيار والإنشاء، منوط بمهمة المواطن."[4]

---

(1) المرجع السابق، ص 281 – 282.

(2) نور الدين، عصام (1981) نظرات في آراء زكي الأرسوزي في السياسة، **الفكر السياسي العربي**، عدد 22. بيروت: مركز الإنماء العربي. ص 610. أنظر أيضاً: غالي، كمال (1971)، الدولة القومية في فكر زكي الأرسوزي، **مجلة المعرفة**. دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي. عدد: 113. ص 149.

(3) المرجع نفسه، ص 609.

(4) غالي، كمال (1971)، الدولة القومية في فكر زكي الأرسوزي، **مجلة المعرفة**، دمشق، وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي، عدد(113)، ص 156-157

وفيما يخص دور الدولة والسلطة نحو المواطن، فإن الأرسوزي يرى أن ما يترتب على الدولة هو أن تمد يد المساعدة لأعضائها لإيجاد العمل، الذي يكفل لهم أمر المعيشة على مستوى يقيهم شر الفاقة، ويحفظ لهم كرامتهم الإنسانية، مما يستدعي تدخلها لتساعدهم وفق استعداداتهم ومواهبهم لبلوغها حد كمالها في خدمة المصلحة العامة، والصالح العام.(1)

إن الدولة تنمو، كما يرى الأرسوزي، في جو تسوده الحرية والمساواة، وأيضاً بتبادل الخبرات العلمية والصناعية مع الأقوام الأخرى؛ إذ إن الديمقراطية الحديثة تقوم على مبدأ الحق في تقرير مصيره، وفي الاشتراك مع أخوانه الآخرين، في تقرير مصير الدولة، مما يستدعي أن تتوفر له حرية الإفصاح عن رأيه في القضايا العامة، والحرية في دعم الآخرين في آرائه ومواقفه. وبناء عليه؛ فإن من مستلزمات حق تقرير المصير هو إنشاء مؤسسات المجتمع المدني، وأهمها الأحزاب.(2) ويشير الأرسوزي إلى أن المجتمع الديمقراطي، هو مجتمع قاعدته الأخوة، وقوامه المساواة والحرية. حيث يصبح الإخوان أحراراً وأنداداً. وأيضاً من دعاماته الأساسية المناقشة الحرة الناتجة عن احترام مبدأ الكرامة الإنسانية، مما يقود إلى أن يقوم صرح المجتمع الديمقراطي على الإقناع، لا على الإكراه.(3)

وفي السياق نفسه أدرك الأرسوزي أهمية دور الليبرالية بوجهيها: الرأسمالي والديمقراطي، لذلك نادى بتبني مبادىء الأيديولوجيه الليبرالية كمبادىء الحرية والعلم والتقدم والمصلحة والسعادة، ومبدأ النقد الذي يطبق ليس فقط على الدين بل على الأيديولوجية الليبرالية ذاتها. ويضيف أن الهدف من الأخذ بالليبرالية، لأجل الأمة العربية في حركة التمدن والتحديث المطبوع بطابع الليبرالية.(4)ويرى أيضاً ضرورة استيعاب مضامين الليبرالية المحررة من النظرية الدينية وتجاوزها بحسب مقتضيات حركة التحرر القومي، وهي بطبيعتها العميقة حركة تحرر إنساني.(5)

---

(1) **الأرسوزي**، زكي (1974)،الجمهورية المثلى،**المؤلفات الكاملة،**مرجع سابق. (م4)، ص101.
(2)الأرسوزي،زكي (1973)،مواقفنا القومية وموقف الأحزاب،**المؤلفات الكاملة،**مرجع سابق، (م3)،ص19-20
(3) بركات، سليم (1979)، مرجع سابق، ص 314، 315.
(4)الأرسوزي، زكي(1974)، الجمهورية المثلى في **المؤلفات الكاملة،** مرجع سابق،(م4)، ص 115.
(5) المرجع السابق، (م4)، ص 118.

لقد كان الأرسوزي ليبرالياً، وكان في الوقت نفسه يخشى الديكتاتورية والنظام الرئاسي الذي قد يؤدي إليها. ولهذا رأى أن تكون الانتخابات لكافة القيادات على درجة واحدة، ودعا إلى اللامركزية الإدارية أو الإدارة المحلية. والديمقراطية عنده هي الحرية التي تعني نمو الحياة من الداخل، وأيضاً الطبع الإنساني بوصفه منطوياً على مقومات وجوده انطواء الجسد على الغرائز، أو الوجدان بوصفه صبوة الإنسان إلى الفضيلة. والأرسوزي وإن كان ليبرالياً، فهو يعرف أن الزمن قد تحول عن هذه الأيديولوجية، وأن الأولوية اليوم للشعور الاجتماعي. والاشتراكية، عنده، كالديمقراطية تكون على مستويات كل منها يعمق الآخر. والاشتراكية تعني التحرر والتعاون والوعي؛ أي تدشين إنسان ومجتمع جديدين، وفق بنى وهيئات وهياكل جديدة.(1)

ونتيجة لاطلاع الأرسوزي على المدارس والاتجاهات الفكرية والفلسفية الغربية، فقد تكونت لديه آراء وأفكار جديدة في النقد، حيث كان شديد الإعجاب بها، وتمخض هذا الاعجاب عن التأثر ببعضها ونقد بعضها الآخر، فقدأعجب بأفكار الثورة الفرنسية، التي تنادي بالحرية والإخاء والمساواة. ثم يربط بين الحرية والاشتراكية، ويرى بأنهما الضامنان العمليان للوحدة العربية، فالحرية غاية ما يسعى إليه الإنسان، والوحدة هي ضمان الحرية. والاشتراكية هي وسيلة إرساء قواعد الوحدة، وهي أيضاً الوسيلة لتحقيق العدالة الاجتماعية، وتأهيل الأمة لتفجير طاقاتها، وتعد ضمانة الاستقلال والحرية.(2)

في هذا السياق يطرح سؤال عن كيفية إقامة الحكم الصالح في الأرض التي ننتمي إليها تاريخياً وثقافياً وقومياً. والجواب وفق رأي زريق يتمثل بالعمل على إشاعة الديمقراطية الصحيحة، ومكافحة الجهل بالإقبال على التعليم، وأخيراً احترام سلطة العقل.(3) وذلك لا يتم بالضرورة إلاّ من خلال توفر ضماناتها الكافية وإشتراطاتها، وعلى رأس ذلك كله توفر المؤسسات التي تنتظم فيها الديمقراطية على مستوى الممارسة والتطبيق.

ويتحدث زريق عن الحقوق الشخصية للأفراد من خلال الشروط الصحيحة للحياة الوطنية السليمة في الدولة العربية المنشودة، كتوفير الكرامة لأبناء الوطن من خلال مستوى من العيش لائق بكرامتهم الفردية والوطنية والإنسانية، وفق وفرة الدخل الوطني العام، وعدالة

(1) طربيه، محمد عصام عبدالقادر (1984)، مرجع سابق، ص 7- 9.
(2) الهنانده. ماهر محمود شتيوي (1996)، مرجع سابق، ص 27- 29.
(3) زريق، قسطنطين(2011)،تعثر القومية العربي،**الأعمال الفكرية العامة**،مرجع سابق.(م4)،ص1780/152.

في توزيع الدخل، وإيمان بكرامة الفرد وبالعدالة الاجتماعية. ويشير زريق إلى شروط الحياة الوطنية، بحديثه عن مستلزمات الحياة السياسية، والاقتصادية والاجتماعية، وربط تلك الشروط بأساسيات حياة الفرد، من احترام الحرية وتوفير الوسائل لنمو هذه الشخصية، وتمكينها لكل فعل وإبداع. وأخيراً، يشير إلى ما يرتبط بالمواطنة، فيرى أنها لا تمنح منحاً من مصدر خارجي، بل تكتسب اكتساباً بمقدار ما يبذله أبناء المجتمع من أجلها، وكلما كان هذا الإقبال أقوى وأفعل، كانت الحياة الوطنية أصح وأسلم، ومعنى الوطن والمواطنة أصفى وأتم وأكمل.(1)

ولا يفوت زريق الإشارة إلى المكاسب والحقوق التي حققها الأفراد في حياتهم وحياة المجتمعات، إذ انها في حياة الأفراد تعد مكاسب سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وثقافية، تشمل حقوق الإنسان في الحكم والإدارة، وفي المعيشة، وفي كرامة الإنسان، وفي التثقف والترقي الذاتي. وأيضاً هي مكاسب أحرزها الفلاح، والعامل، والمرأة، والأجناس المضطهدة، والفئات المحرومة، والمواطن والإنسان بوجه عام، في كل ناحية من هذه النواحي، وفي كل فئة من هذه الفئات، مكاسب من الحرية محققة مقر بها، وانطلاقات نحو إنجازات جديدة، تكون بمجموعها حصيلة إنجازات لا سبيل لإنكارها، أو إخفائها.(2)

ب- **الحرية السياسية والاقتصادية:**

من خلال الاطلاع على رؤى الرزاز الفكرية والفلسفية، حول الدولةالعربية المنشودة، وجدن ألنه يرى بأن الدولة ينبغي أن تقوم وفق أسس الحرية والديمقراطية، وأهم مستلزماتها عنده الحريات السياسية، بما ينعكس على السلطة/ الحكومة التي تأتي نتيجة لاختيار الشعب لها، مما يعني أن أفراد الشعب يشعرون بأن الحكومة من خلقهم، وفعلهم، وصلاحياتها مستمدة منهم، وأنها مسؤولة عن فسادها أمامهم، وبذلك يتجاوب الشعب مع حكومته تجاوب أتاماً، مما ينعكس على وسائل تعبيره في الأحوال التي يختلف فيها رأي الفرد عن رأي الحكومة، والأكثرية التي تكون وفق العقل والمنطق والقانون، منها حين يشعر أن أبواب المعارضة جميعاً مقفلة أمامه، وأن ليس له إلا أن يعتمد في إعلان رأيه على وسائل المقاومة التي يحرمها القانون على المواطنين.(3)

---

(1) زريق، قسطنطين(2011)، دور الجامعة في الحياة الوطنية، **الأعمال الفكرية العامة،** مرجع سابق، (م2)، ص 69 – 5 / 635 - 639.

(2) زريق، قسطنطين (2011)، التقدم والتحضر في معركة الحضارة، **الأعمال الفكرية العامة**، مرجع سابق، (م2)، ص 219 – 6 / 903.

(3) الرزاز، منيف (1960)، **معالم الحياة العربية الجديدة.** مرجع سابق. ص 60.

فالحريات والحرية السياسية منها على وجه الخصوص، كما يراها الرزاز، تقود إلى حقوق اعتبرها:" حقوقاً لا بد أن يستمتع بها المواطن ليشعر بتجاوبه مع الحكومة، وليشعر بأهميته وكرامته، وليشعر بأن حكومته له وأنه للحكومة أو للدولة"،[1] وهذه تستدعي – ابتداء - أن يكون مواطناً، حراً، مستريحاً، غير خائف من أن يبدي آراءه في الأحوال السائدة، سواء عن طريق الحديث أو الصحافة أو الخطابة، أو في الاجتماعات العامة، أو في تكتله في أحزاب أو في انتخابه للهيئة التمثيلية التشريعية، أو ترشيح نفسه لها. وعندما تكون هذه الحقوق متاحة للفرد ومتوفرة لديه، تقود إلى وجود حالة من التواصل والتفاعل بين الأفراد/ الشعب، والحكومة/الدولة. ويقود ذلك إلى نتيجة منطقية تتمثل في التجاوب المنشود بين الحكومة والمواطن، لأن الفرد يشعر بأن القيود في المجتمع هي من فعله وصنعه، ومفروضة عليه برضاه وإرادته. مما يساعده على تحقيق ذاته وإبراز مؤهلاته من حالة الكمون إلى حالة الفعل. وهذا الحق هو حق عام لجميع المواطنين، في ظل توفر شرط الرشد. وأن يكون مواطناً مسؤولاً عن تحقيق ذاته، وإمكانياته، وفق أفضل الطرق.

وأول أساس من أسس الحرية السياسية عند الرزاز: حرية الرأي، وحرية التعبير. وتكمن حقيقتهما في قدرة المواطن على تكوين رأيه في كل ما يخصه، وما يحيط به، وما له علاقة به من شؤون باختياره وبإرادته، دون ضغط أو إكراه. فالمواطن قد يتوصل إلى رأي، لكنه في الحقيقة لا يتمتع بحرية الرأي، لأن هذه الحرية لا يمكن التمتع بها إلا ضمن الآراء والاتجاهات الأخرى لمجموع الأفراد، وترك حق الاختيار له من بين هذه الآراء، مما يعني حق تكوين رأيه باختياره وبإرادته. فارتباط حرية الرأي بحرية التعبير، يقود إلى اشتراط وجود الأولى كشرط ضروريٍ لوجود الثانية.ويشير أيضاً في سياق التعبير عن الرأي والحرية، إلى أنها عملية تكاملية وتراكمية، فبقدر ما يمكن أن يتاح لنا أن نطّلع على آراء غيرنا، تصبح لنا القدرة على تكوين رأينا الخاص. وبقدر ما يمكن أن يطلع غيرنا على رأينا يصبح لرأينا هذا قيمة.ويشير أيضاً إلى أهمية حرية وسائل التعبير، ويرى بأن حرية التعبير هي مقياس حرية الرأي.[2]

---

(1) المرجع السابق. ص61.
(2) الرزاز، منيف (1985)،الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة،**الأعمال الفكرية والسياسية**،مرجع سابق. (ج1)، ص 419-420.

ويشير الرزاز إلى أمر هام يتمثل في أن حرية التعبير لا تكون مَصونَة إلا إذا صينت بقية الحريات، فحرية التعبير تستحيل في حكم غير ديمقراطي. والعكس صحيح؛ إذ تكتمل حرية التعبير بضمان حرية التكتل، مما يجسدها قيمة ومعنى باعتباره مرحلة الانتقال من حيز الفكر إلى حيز العمل الاجتماعي العام.[1] ولا ينسى الرزاز حرية الفكر، فيشير إلى استعباد الفكر من خلال ضرب الحرية. ومن هنا يعد اضطهاد الحرية الفكرية دائماً صفة من صفات الطغيان الأساسية، فهو يحاول أن يصنع فكر الناس وأن يبنيه، بكافة السبل التي يمتلكها، ويستطيع أن يطوعها، فإذا وجد لطغيان السياسة والاقتصاد حلولاً، فما زال الطغيان الفكري دون حل في ضوء المعطيات الحضارية.[2]

وللحرية كما يراها الرزاز ضمانات، فالحرية طريق غير متناه، مثلها في ذلك مثل سيرورة التقدم الإنساني في التاريخإذ هي نضال مستمر، لا تقتصر على طبقة ولا على فئة ولا على حزب ولا على طائفة؛ نضال مستمر ضد كل قيد، واحتكار للسلطة وللثروة، وللنفوذ الاجتماعي؛ نضال مستمر ضد كل استعباد؛ الطبيعة، أو السلطة، أو الثروة، أو التقاليد، أو الرأي.[3]وأيضاً هي بحاجة إلى تجسيدها في مؤسسات اجتماعية مثل: الأحزاب السياسية، أو التجمعات النقابية، أو الجبهات الشعبية. ويضيف: " فإذا كانت إرادة الشعب للحرية ضمان هذه الحرية الأولى، فإن هذه المنظمات هي لسان هذا الشعب، ككل المؤسسات الديمقراطية، وهي المعبر عن هذه الإرادة."[4]

وتجسيداً لذلك، فإن الرزاز يرى أن الحرية السياسية يجب أن توفر للفرد قول رأيه في كل حين وفي كل فرصة، سواء في حديثه، أو في وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة، أو في أحزابه، أو في نقاباته، أو في مؤتمراته وفي كل وسيلة ممكنة قابلة للاستعمال. فحرية الفكر لديه تجسيد لحرية التعبير، وحرية الصحافة، وحرية تشكيل الأحزاب وحرية الاجتماعات.[5]

---

(1) المرجع السابق،(ج1)، ص 421-423.
(2) الرزاز. منيف، (1965)، **الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة**، مرجع سابق، ص 100-103.
(3) المرجع السابق. ص 106-107.
(4) المرجع السابق. ص 110-111.
(5) الرزاز، منيف (1960)، **معالم الحياة العربية الجديدة**، مرجع سابق ، ص 94-95.

أما نظرته للحقوق السياسية فتأتي وفق أساس إبداء رأي في جميع المسائل التي تهم المواطنين جميعاً، كمواطنين: الإدارة العامة والأمن، والنظم والقوانين، والعلاقات الخارجية وأسلوب الحكم، والإنتاج العام والاستهلاك العام، وهي الحقوق التي تجعل المواطن يشعر بأنه مشارك في إدارة بلاده، وأن بينه وبين حكومته أو هيئته العامة تجاوباً واقعياً فعلياً.(1)

ذهب الرزاز إلى موازنة الحقوق السياسية مع ما نادت به الثورة الفرنسية من حرية ومساواة، ويوضح معنى الحرية في ذلك السياق، فيقول: "كانت تعني بالحرية زوال القيود الموضوعة على الشعب بغير رغبة الشعب، وكانت تعني بالمساواة، مساواة الأفراد في حقوقهم أمام القانون وأمام الدولة، بلا تمييز بين غني وفقير، فالجميع أمام القانون سواء، والجميع يتمتعون بنفس القدر من الحرية والحقوق، وعليهم نفس القدر من الواجبات، والجميع لهم حق الانتخاب وحق التعبير وحق الاجتماعات وحق تشكيل الأحزاب."(2)

ومن أجل حفظ الحياة السياسية وتكريسها وتكامل عملية السلطة في الدولة، رأى الرزاز في وجود الأحزاب وتعددها أساساً للحرية السياسية، ووسيلة لإبداء الرأي.(3) فالحرية السياسية وترسيخها كثقافة ديمقراطية في المجتمع، تقتضي حرية اقتصادية واجتماعية، ليتحرر معها المواطن، وتفتح أمامه الإمكانيات، ليتمكن من الاختيار بين هذه الإمكانيات اختياراً حراً طوعياً لا تقيده قيود مصطنعة من نظام تقليدي موروث، أو نظام استغلالي مستحدث."(4)

يجد الباحث في المجالات الفكرية والفلسفية تداخلاً وترابطاً كبيراً بين المفاهيم التي تتعلق بالفرد والشعب، والمواطنة، والدولة، والمساواة. بيد أن الأساس لكل هذه المفاهيم هو الحرية فلسفياً وعملياً. وبما أننا عرضنا الكثير من القضايا الفكرية والفلسفية عندالأرسوزي، وخصوصاً الديمقراطية ومتى يكون الحكم بنظره ديمقراطياً، وأيضاً أفكاره في مقومات الدولة وأسسها النظرية والعملية، ووقفنا على مدى تأثره و إعجابه بالفلسفة الغربية، فإننا في الصفحات التالية، سنتناول عدداً من المفاهيم والقضايا، ذات العلاقة المباشرة برؤية الأرسوزي الفكرية والفلسفية، التي تتعلق بالدولة والمواطنين ومتعلقاتها. وبالتالي قضايا المشروعية.

---

(1) المرجع السابق. ص59.
(2) المرجع السابق. ص108.
(3) الرزاز، منيف (1965)، **الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة**، مرجع سابق، ص231-232.
(4) المرجع السابق. ص238.

فالمساواة في حدها البسيط تعني: تساوي الناس في حق الاشتراك في تنظيم الدولة وإدارتها، وفي الخضوع للقوانين العامة، والشعب، أوالجمهور جميعه هو مصدر السلطة، باعتباره من يقوم وفق العملية الانتخابية باختيار ممثليه والسلطة التنفيذية، ووفقاً لذلك يوكل إليهم المهام العامة، ويكونوا على إثرها مسؤولين عن تصرفاتهم أمام ممثلي الأمة. كما أنها تعني التساوي بين الناس في حق تنظيم سلوكهم حسب مشيئتهم، وفي حق اشتراكهم في تنظيم سلوك الدولة. وكذلك أصبح مبدأ الأخوة أساساً في جمع شمل المواطنين على النضال في سبيل الاستقلال والحرية.([1] يقول الأرسوزي: " إذا كانت المساواة أمنية الشيوعية، فإن الحرية شعار القومية. والقومية تستند إلى الإبداع الفني والأخلاقي في تأييد وجهة نظرها".[2]

واستكمالاً لأنواع الحريات التي ذكرها الأرسوزي، فإنه يشير إلى الحرية السياسية، وما يرتبط بها من حقوق، فرأى أن الحرية كانت شعار الحضارة الحديثة، وهو الشعار الذي تميزت به عن سابقتها حضارة القرون الوسطى. ويرى أن الحرية السياسية في الحضارة الحديثة قامت على مسلمتين هما: "الطبع الإنساني الذي ينطوي على عقل مؤهل لمعرفة الحقيقة وتمييزها عن الباطل، وخير دليل على هذه المسلمة العلم، وما أقيم عليه من صناعة. وينطوي على وجدان، ذي صبوة إلى الفضيلة. إن الحرية هي الأساسالذي تقوم عليه إنسانية الإنسان, وهي الميزة التي يتميز بها في إخضاع البيئة لمشيئته، وفي صوغ حياته صياغة ذات معالم بينة."[3]

ومن خلال رؤية الأرسوزي إلى النظام، الذي يعده قوام الحياة الإنسانية في العدالة، يمكن توضيح مفهوم العدالة بواسطة المعاني المنافية للعدالة: فـ "جزاء" و"قصاص" تشيران في حال تطاول أحد أعضاء المجتمع على النظام بالجور والاعتداء، فرد بها النظام إلى حالته الأولى. وكلمتا: "جريمة" و "عقاب" تتضمنان الدعوة إلى إحقاق الحق. "وثواب" و "ذنب"، تشيران باشتقاقهما اللغوي إلى العدالة بين العمل ومن قام به، وعليه تبرز المسؤولية بمدى ما تحدثه الجريمة من خلل في نظام المجتمع، وأيضاً بما يكون للإرادة من دخل في إحداث العمل

(1) الأرسوزي، زكي (1972)، الأمة والأسررة، **المؤلفات الكاملة**، مرجع سابق، (م2)، ص 227.
(2) الأرسوزي، زكي (1972)، المدينة والثقافة، **المؤلفات الكاملة**، مرجع سابق. (م2)، ص 53.
(3) الأرسوزي، زكي (1972)، التربية السياسية المثلى،**المؤلفات الكاملة**، مرجع سابق. (م4)، ص419.

المخل بهذا النظام.[1] والعدل في الحدس العربي، كما يراه الأرسوزي، نظام قاعدته المساواة، وقوامه مراتب يتألف منها كيان المجتمع. وهو نظام يشعر به كل أعضاء الهيئة الاجتماعية.[2]

إن الأرسوزي أشار إلى أن النفس البشرية تنطوي على عقل ووجدان. فالعقل يؤهلها لمعرفة الحقيقة، والوجدان يبين لها سبيل الفضيلة، فيصبح من حق كل إنسان أن ينظم سلوكه وحياته حسب مشيئته، وأن يشترك باعتباره مواطناً، مع إخوانه في تنظيم شؤون الدولة. وبالاستناد إلى هذا الحق تنادى الناس إلى الاستقلال والحرية. كما أن انبثاق القيم الأخلاقية عن الوجدان، وانطواء النفس على عقل تكفل به شؤونها، يجعل الناس وفق هذا النظام متساوين في تمييز كل من الحقيقة والخطأ، فالشعب لن يعجز عن التعبير عن آرائه، فالرأي الصائب يلقى صدى وجدانه، ولولا ذلك لما اشترك الشعب مع المشرع في تشييد بنيان الدولة / الأمة.[3]

ويضيف الأرسوزي، إلى المبادىء، التي تشكلت وفق النهج الديمقراطي، مبدأي المساواة والحرية، على أساس أنهما مبدأن أوليان سابقان على الديمقراطية، فالديمقراطية بما هي آلية عملية، توفر القناة التي يتحقق منها كل من الحرية والمساواة،وإذ استطاعت الديمقراطية الحديثة أن تجمع بين الإلزام والحرية، وبين عبقرية الأمة ومواهب الأفراد. فالحرية هي الأمنية الرئيسة للديمقراطية، وهي شرط ضروري لكيانها، فبها تنمو الحياة وتزدهر، وفي جوها يتبادل الناس خبراتهم لأجل دعم المصلحة العامة.[4] وإذا كان للمساواة من معنى فإنه يعني، أساساً، إخضاع أعضاء المجتمع لشروط مماثلة في تطبيق مبدأي تكافؤ الفرص والعدالة الاجتماعية، في إطار الدولة الأخلاقي، الذي يستند إلى مفهوم الحق، والعدالة والشريعة، والنظام والعناية.[5]

فالديمقراطية، كما يرى الأرسوزي، تزيد من حرية المواطن الشخصية، أو السياسية، أو الاجتماعية. وما يهمنا هنا حرية التعبير عن الرأي، واستقلال الفرد في معيشته، وتربيته بطريقة تمكنه من سيطرة القيم الأخلاقية على توجيه الطبيعة الوجهة المثلى التي يشترك فيها

---

(1) الأرسوزي، زكي (1974)،الجمهورية المثلى في **المؤلفات الكاملة،** مرجع سابق. (م4)، ص 54، 57
(2) المرجع السابق،(م4)، ص 37- 41
(3)الأرسوزي، زكي (1972)،بعث الأمة العربية ورسالتها...،**المؤلفات الكاملة**،مرجع سابق.(م2)،ص 225
(4) الأرسوزي، زكي (1972)، متى يكون الحكم ديمقراطياً،**المؤلفات الكاملة،** مرجع سابق. (م3)، ص422
(5)الأرسوزي، زكي(1974)، الجمهورية المثلى،**المؤلفات الكاملة،**مرجع سابق. (م4)، ص 83–87.

مع العناية في تعيين المصير. فمن بلغ وعيه حد هذا المستوى، كما يرى الأرسوزي، فقد كوفىء بالمكارم الأخلاقية، كما تُتَوج الشجرة الزهرة.(1)

عند تناول موضوع المواطنة من قبل المفكرين الثلاثة، نجد أنهم تناولوا موضوع المواطنة ليس بشكل مباشر وواضح عبر العلاقة القانونية مع الدولة ممثلة بسلطاتها الراعية للحقوق جميعها، بل إنهم كانوا يشيرون إلى الفرد وموقعه في الدولة من خلال مجموعة من الحقوق والواجبات. لقد غاب عندهم المنظور التأصيلي لفكرة المواطنة مع جميع جوانبها في الدولة الحديثة. وعلى سبيل المثال لم تبرز لديهم إشكالية الأقليات الدينية والأثنية في إطار الدولة العربية "القومية" المنشودة. وبالتالي نجد أن فكرة الضمانات التي تتوجب لمعنى المواطنة، بقيت غامضة وضبابية لديهم. علماً بأن الدولة الوطنية، دولة الإستقلال، لا تزال إلى اليوم تشهد صراعات فكرية وسياسية، حول فكرة الهوية والمواطنة، ويبدوا أنها مشكلة باقية إلى اليوم، في ظل غياب فكرة دولة القانون.

إن الحرية هي الركن الركين – الأساس - في الدولة التي ينشدها الأرسوزي، كما أنها أساس النظام الديمقراطي، فوجودها من الضروري بمكان بحيث أن تعمل على تخليق الرأي والرأي الآخر؛ بمعنى حرية المناقشة والتصريح. وخير وسيلة لبلوغ هذا الهدف هو العمل على إقامة نظام ديمقراطي تسود فيه حرية المناقشة، التي تكفل أساساً اكتشاف السبيل الأنجع في إدارة الشؤون العامة في الدولة.(2)

إن الحرية التي يعنيها الأرسوزي، هي المنطلق لكل عمل في الدولة، فهي حرية التفكير، وحرية التعبير، وحرية الاختيار، وحرية الانطلاق والحركة. فالحياة والحرية– في فكر الأرسوزي- صنوان، "على اعتبار أن أول ماتتحدى به الحياة المادية حرية الإفصاح عما يكمن فيها. وآخر ما تبلغ من رفعة في تساميها حرية تعيين المرء لموقفه بين الحياة ونقيضها الموت. لذا فالحرية تتجلى بازدهار الحياة ونموها."(3)

(1)الأرسوزي زكي (1972)، الديمقراطية خير اعداد للمعركة،**المؤلفات الكاملة،**مرجع سابق،(م6)،ص238
(2) الأرسوزي. زكي(1976)، أحاديث في **المؤلفات الكاملة** مرجع سابق،(م6)، ص 495 – 496.
(3) نور الدين، عصام (1981)، مرجع سابق. ص 610.

ويمكن تلخيص أوجه ومجالات ممارسة الحريات كما يراها الأرسوزي، بمايلي: التفكير، والتعبير، والاختيار، والانطلاق، والحركة، والإفصاح، وتعيين المرء لموقفه بين الحياة ونقيضها الموت، وما يترتب عليها من حريات شخصية، وسياسية، واقتصادية واجتماعية. إن الأرسوزي عمد إلى تأكيد حرصه الشديد على أن تكون هذه المجالات شديدة الوضوح والتحديد، والعمل على عدم تركها غامضة، فمن خلال القانون الذي يسري في الدولة تقاس حريةالفرد؛ إذ لايمكن أن نعتمد على ضمانات دستورية غامضة، ولا على قانون طبيعي، أو إلهي،بل يجب أن يجد الفرد حرياته في داخل نطاق القانون. وهنا تأثرالأرسوزي بالقانون الإنجليزي. (1)

من خلال ماسبق نستطيع القول أنالأرسوزي اعتبر الكرامة دعامة المجتمع الإنساني، باعتبارها قيمة الإنسان المطلقة التي لايمكن أن تقبل المساومة. في حين أن المجتمع الديمقراطي قاعدته الأخوة، وقوامه المساواة والحرية. وبتوفر هذه القاعدة يصبح الإخوان أحرار أو أنداداً. وأما الدعامات الصريحة للحكم الديمقراطي فتكمن في المناقشة الحرة، التي تمكن المواطنين من استجلاء العدالة، في ضوء الحق، وإظهارعيوب الإدارة في الشؤون العامة.(2)

أما الحرية الاقتصادية، فتعد مقوماً أساسيا من مقومات الحرية ومكوناتها لدى الرزاز؛ إذيستهل الرزاز ذلك بقوله إنه من "العبث أن نتوقع حرية رأي حقيقية، في شعب جلّ أفراده مستعبدون اقتصادياً، تابعون لغيرهم، معتمدون في مصادر أرزاقهم على قلة من الرأسماليين والإقطاعيين، ورؤساء العشائر. إن الذي يملك خبزي يملك رأيي."(3)

لذا أشار الرزاز بداية إلى الحقوق الاقتصادية في السياق التاريخي، فمنذ فجر التاريخ، كان للفقير حقوق، يدعو الدين، وتدعو الأخلاق، وتدعو المثل العليا إلى العناية بها وتحقيقها.(4) فالحل بيد المجتمع، الذي عليه أن يؤمّن "للفرد تلك الأحوال التي بدونها لا يمكن تحقيق ذاته، واستغلال مؤهلاته وإمكانياته. تلك الأحوال التي بدونها لا يمكن أن يكون إنساناً ذا كرامة وذا

---

(1) الأرسوزي،زكي(1973)،بعثالأمة العربية ورسالتها...، **المؤلفات الكاملة**، مرجع سابق.(م2)،ص55.
(2)الأرسوزي،زكي(1973)، متى يكون الحكم ديمقراطياً،**المؤلفات الكاملة**، مرجع سابق. (م3)، ص466.
(3)الرزاز، منيف (1960)، **معالم الحياة العربية الجديدة**. مرجع سابق، ص98.
(4) المرجع السابق،ص115.

شعور وذا فائدة لنفسه أو للمجتمع".[1] لذلك فإن العمل حق وواجب لكل مواطن، وعلى الدولة ضمان ذلك بما يتناسب وميوله ومؤهلاته وكفاءته. وتوفير حلول لقضية البطالة من خلال المشاريع الإنتاجية الضخمة.[2]

وكذلك يرى ضرورة خلق حالة من العدالة في المجتمع السياسي، من خلال تأكيده أهمية حق تكافؤ الفرص، وأن هذا التكافؤ في الفرص – في رأيه - لا يقف عند حد التعليم؛ إذ إن إشغال المراكز العامة في المجتمع، والحكومة، والأعمال الخاصة، يجب أن يكون بلا تفريق. فبغياب تكافؤ الفرص للمواطنين، سيظل المجتمع مريضاً، فاقداً وطارداً للمواهب والكفاءات، مستعبداً لأصحاب المصالح والأثرياء، يملأ نفوس أصحاب القدرة الذهنية والنفسية ويحرمون من حقهم بالحقد والسخط، وأن مجتمعاً بهذه الصفات لا يمكن أن يرتقى أو يتقدم. [3]

يستنتج أن الرزاز كان يرى بأن الحرية بأنواعها تُعد عملية تكاملية في الدولة والمجتمع، فهو يربط الحرية الاقتصادية التي يجب أن تكفلها الدولة، بحركة التحرر من قيود الطغيان، وسيطرة الإقطاع والاستغلال، وأن من نتائج ذلك الحرية السياسية وتحرر الطبقة الوسطى من قيود الإقطاع. فضلاً عن إحراز حرية التملك وحرية التجارة والمنافسة وحرية استغلال رأس المال وتعد هذه أهم قواعد الحريات الاقتصادية المستحدثة.[4]فالثورات السياسية والاقتصادية ركزت على تحرير الفرد من استعباد نظام الإقطاع. وهكذا قرن الرزاز الحرية السياسية بتوفر الحرية الاقتصادية.[5] وهذا الأمر لم يكن متوفراً في ظل الأنظمة ذات الطابع الاستغلالي.

برزت قضية المرأة ومسألة تحررها، بوصفها إحدى قضايا المشروعية في فكر زريق، فوفقاً لنظرة زريق، فإن هذه القضية المهمة، تنطوي على وجهين أو طرفين. الأول، هو ما يدخل في إطار التربية التقليدية الموروثة، التي ترى للمرأة دوراً تربوياً في حياة الأسرة، من حيث الإعداد للنشء ولكن هذا الموقف من زريق يبقي للمرأة دوراً هامشياً لا يتعدى هذا الدور إلى المستوى الإجتماعي والقومي. أما الطرف الثاني: فهو ما يتعلق بالتشديد على المكتسبات التحررية التي نالتها المرأة في السياق الاجتماعي للفئة المثقفة ثقافة حديثة؛ إذ يشير زريق إلى

(1)الرزاز،منيف(1985)،معالم الحياة العربية الجديدة،**الأعمال الفكرية والسياسية،**(ج1)،مرجع سابق،ص133
(2) المرجع السابق،(ج1)، ص145
(3) المرجع السابق،(ج1)، ص147- 148
(4) الرزاز، منيف (1965)، **الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة**، مرجع سابق، ص73.
(5) المرجع السابق،ص 88.

مسألة التحررالمحتشم، الذي عده أمراً مفروغاً منه، يكمل ضرورات التزامنا به قبولنا بمواثيق الأمم المتحدة.

ويرى زريق أن مهمة المرأة العربية في معالم الحياة القومية، في جوهره امهمة روحية، وأن عملها بمظاهره المختلفة، يعد عمل بعث وإحياء لما خمد من قوى الأمة، ولما نضب من مواردها النفسية. وليس هذا بعجيب، كما يرى زريق، إذ كانت رسالة المرأة في العصور الماضية، وما تزال، نوراً يبدد الظلمات، وسحر يزيح الأثقال ويحيي العزائم والأرواح. فما أحوجنا إلى النفحة العلوية تنفخها المرأة في كياننا فتحيينا، وإلى هذا الإشراق الروحي، فتفيض به علينا فتنير سبيلنا وتهدينا. وما أخلق المرأة العربية أن تقوم بهذا الواجب الأسمى وتؤدي رسالتها الرفيعة"[1] غني عن القول بأن هذه النظرة "العاطفية" إذا جاز التعبير، تُغفل مسألة كينونة المرأة مقابل كينونة الرجل، فهو لم يشر إلى قضية أو مسألة ما إذا كانت مساوية للرجل أم لا، فضلاً عن دورها في الدولة والمجتمع في إطار فكرة المساواة، ويبدو أن فكرة الدولة العربية المنشودة، بمسحتها المثالية تُخرق من أساسها طالما كانت النظرة لدور المرأة فيها نظرة دونية.

ومع أن زريق عندما يستعرض حرية الفرد بأبعادها ومكوناتها السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والفكرية، ويربطها بضرورة استقلال القضاء، وضمان العدل للجميع. يشير إلى الفلاح والعامل ويشدد عليهما. إلاّ أنه لا ينسى القضية النسائية وتبيان العوائق التي يجب إزالتها من طريق المرأة، والفرص التي يجب أن تفسح أمامها لتلعب دورها المهم والرئيس في حياة المجتمع. فالفرد الذي يشكل بمجموعه المجتمع السياسي، يقتضي على الدولة أن توفر له التعليم، والصحة وغيرها. ويرى زريق أن المجتمع المتقدم مجتمع منسجم؛ مجتمع العدالة؛ ويتساوى فيه المواطنون بالفرص، لأنهم كلهم متساوون في الجوهر: في مواطنتهم، وفي إنسانيتهم، فهم سواء في ظل الدولة المنشودة، الدولة الديمقراطية؛ دولة المواطنة والعدالة والمساواة.[2]

(1) زريق، قسطنطين(2011)، المرأة العربية في الحياة القومية،**الأعمال الفكرية العامة،** مرجع سابق، (م1)،ص39-89/1.

(2) زريق، قسطنطين(2011)، المجتمع التقدمي،**الأعمال الفكرية العامة،** مرجع سابق، (م1)،ص297/37

ثالثاً- المجتمع المدني ومؤسساته في الدولة العربية المنشودة.

أ- الأحزاب السياسية .

ومن القضايا التي يمكن الإشارة إليها بخصوص مشكلة الدولة: عدم تبلور مؤسسات المجتمع المدني في الدولة العربية، وما واكب ذلك من ضعف الفكر السياسي العربي، الذي لا يبرز من خلال إخفاق الدول والمجموعات الحاكمة في تحقيق الأهداف المنشودة فحسب، ولكن أيضاً من غياب المفاهيم والمؤسسات الوطنية مثل المعارضة السياسية، التي تتكون في المجتمعات ذات المؤسسات الراسخة.[1] فغياب المعارضة وعجزها أيضاً في المجتمعات السياسية العربية على مختلف تنوعاتها ومذاهبها، عن اقتراح أي حلول بديلة ممكنة، أبقى المعارضة - إن وجدت أصلاً – عاجزة على الهامش، لا تمتلك المقومات والأدوات التي تمكنها من القيام بدورها كما هو شأنها في الغرب، وأهم هذه المؤسسات الأحزاب السياسية ومؤسسات المجتمع المدني، فهذه المؤسسات تمتلك في الغرب من الأدوات والإمكانات، التي تضمن لها ديمومة الحياة والمشاركة بفعالية، وخاصة الإمكانيات المادية، بالإضافة إلى استقلاليتها الكاملة عن الدولة. في حين أن هذه المؤسسات حتى وإن وجدت في الدولة العربية، فهي ضعيفة ومقموعة، ولا تمتلك من المقومات ما يمكّنها من العمل.

إن حقيقة غياب مؤسسات المجتمع المدني، بأطيافها الواسعة في الدولة الوطنية العربية، بموازاة السلطات الأخرى في الدولة، بوصفها مكون أساسي من مكونات الدولة والمجتمع السياسي، تشكل ثقلاً معتبراً له وزنه، ويقرر في كثير من الأحيان طبيعة القرارات والسياسات التي تقوم بها السلطة. إن حقيقة هذا الغياب قد أضعف طبيعة الدوار التي يلعبها المجتمع السياسي وهمش جزءاً من الدور الرقابي على المستوى الوطني على أداء السلطة، والتزامها بالقواعد التي تتحكم بعناصر الشرعية والمشروعية المحددة لفعالية أي سلطة.

استكمالاً للحريات التي تحدث عنها الرزاز، فإنه يتحدث عن ضرورة ممارسة حرية الرأي والتعبير، التي تعكس حرية المجتمع السياسي، وأوضح من خلال رؤيته للوسيلة التي تتيح إعطاء رأي الفرد قيمته الحقيقية، فوجد أن هذه الوسيلة لن تكون إلا من خلال تكتله مع الآراء الأخرى القريبة من هذا الرأي؛ أي إن حرية الرأي تتكامل مع حرية الأحزاب والاجتماعات والصحافة، واعتبر الأحزاب أساس الحياة السياسية الديمقراطية، فبها ومن خلالها

(1) غليون، برهان (2003)، مرجع سابق، ص 246.

يمكن قياس حالة الشعب ومستوى وعيه السياسي والاجتماعي واهتماماته بالحياة العامة، من خلال الآراء المتقاربة التي تشكل هيئة توجيهية، تعمل على صنع الآراء وبلورتها وتقديمها للشعب، لتكون وسيلة وآلية لتثقيف الشعب، وبلورة آراء أفراده المتعددة والموزعة، التي لا قيمة لها، في حال بقائها كذلك.(1)

عادة ما تكون الأحزاب الحقيقية هي ميزة المجتمع الديمقراطي الحي؛ إذ إنها تشكل حراكات صحية في المجتمع، فالأحزاب ذات تأثير وقوة، والآراء فيها مدروسة موجهة، فتجتمع في أطرها جميع الآراء لتشكل رأياً موحداً وصوتاً في إطار المجتمع والعلاقات مع كل من الدولة والسلطة. وتلعب الأحزاب دوراً في التركيز على الآراء المتفرقةوصياغتها وفق خطابٍ يعبر عن رؤى الحزب، كما أن الأحزاب تعمل أيضاً على توجيه الذين لا رأي لهم أو الذين يكونون عاجزين عن بلورة أرائهم بصورة صحيحة من تلقاء ذاتهم. ويؤكد الرزاز ضرورة وجود هذه الأحزاب، باعتبارها شرطاً ضرورياً للحكم الديمقراطي الشعبي، ووسيلة الشعب للتعبير عن رأيه في السياسات الحكومية، وتوجيهها. وفق شروط تقتضيها العملية الحزبية، وتتمثل بتوافر برامج عامة ومبادىء مرسومة، وسائلها لتحقيق غاياتها. ولا ننسى الشرط الضروري المتمثل بديمقراطيته، وإيمانه بوجوب الحكم الدستوري النيابي الشعبي.(2)

وانطلاقاً مما سبق، نلاحظ أن الرزاز يعطي للفرد الحق في أن يسعى لمصلحته، وأن لكل فرد ميوله ونزعاته ومصالحه واتجاهاته، ليصل بالقول إلى ضرورة تكتل الفرد مع أصوات أخرى وفق الميول السياسية المتشابهة، مما يؤدي إلى تأسيس الأحزاب التي تقوم مقام الأفراد في بيان الاتجاه والبرنامج المطلوب. ويرى الرزاز أيضاً، في حقوق المواطن التي يعبر عنها وفق وجهته السياسية من خلال الحزب وهو عضو من المجتمع كفرد منتج، مكتسب للرزق بطريقة ما مثل المزارع.(3)

كما أن وجود الأحزاب، هو إشارات للمجتمع الحي الذي يشهد حراكاً فكرياً، من خلال التنافس الحزبي، فهو تعبير عن تناقضات موجودة في المجتمع، لها أسبابها ونتائجها ولها أهدافها. كما أنها تعبير عن حيوية الأمة، من خلال سعي الاتجاهات المختلفة إلى إقناع أكبر

---

(1) الرزاز، منيف(1985)،معالم الحياة العربية الجديدة،**الأعمال الفكريةوالسياسية،**مرجع سابق،(ج1)،ص114
(2) المرجع السابق،(ج1)، ص 89- 93.
(3) المرجع السابق،(ج1)، ص 158- 159.

عدد ممكن من الشعب بوجهة نظره ومحاولة كسب رأيه أو تأييده، من أجل تحقيق مطالبه المتمثلة بالوصول إلى الحكم، أو بالضغط على الحكم القائم.(1)

لا تقتصر وظيفة الأحزاب على المستوى الذي ذكره الرزاز سابقاً، ولكنه اعتبر أن الأحزاب هي وسائل تحقيق إرادة الأمة فوق كل إرادة أخرى بما فيها إرادة السلطة، وإنخراط المواطنين في الحياة العامة، بمعنى دمجهم في قضايا مجتمعهم، وهي متصلة بطبقات الشعب المختلفة، ولها دور كبير في بناء المواطنة باعتبارها مدارس لأفراد الشعب يتعلمون فيها ويتوجهون بها، ويكسبون منها أكثر مما يكسب الحزب نفسه. وإذا كسب الأفراد كسبت الأمة التي تتكون منهم، وأصبح مواطنوها مواطنين واعين مهتمين فاهمين.(2)

يمكن الخلوص إلى نتيجة مهمة، وهي أن الرزاز يرسم دوراً كبيراً للأحزاب السياسية يمكن لها أن تلعبه في بناء الدولة والمواطن وتشكيل الوعي الاجتماعي، باعتبارها وسيلة المواطنين للتعبير عن رأيهم السياسي على نحو جماعي يشكل ثقلاً كبيراً في الدولة بموازاة السلطة الحاكمة، كما يمكنهم من خلال المشاركة في إحداث التغيير على المستوى السياسي. وعليه فلا يمكن لحياة سياسية أن تكتمل من دون توفر أحزاب حقيقية، فإذا انعدمت الحياة الحزبية في الدولة، انعدمت معها مشاركة الشعب وغابت معها وسائل توعية الشعب، وإشراكه بالمسؤولية العامة. ولكن الحياة الحزبية لا يمكن أن تُفرض فرضاً فوقياً؛ إذ إنها تنظيم شعبي طوعي إرادي، تتطلب استعداداً لتحمل مسؤولية النضال والمشاركة وبث الوعي المجتمعي في المجال العام للدولة.كما أنها تتطلب أطر ثقافية حاضنة ومعززة لبيئة قيام الأحزاب.

فمن خلال قراءة مفهوم الحزبية عند الأرسوزي، نلاحظ أنه يحدد مهام الأحزاب التي تكمن في مهمتين أساسيتين: ثقافية، وسياسية، فمن خلال المهمة الثقافية، نكشف عن عبقرية الأمة من خلال المظاهر التي عبرت بها عن وجهة نظرها في الحياة، وأيضاً الكشف عن مقومات الحضارة الحديثة، والعمل على إيجاد الانسجام بين العبقرية العربية ومقتضيات الحضارة المعاصرة. والحزبية وسيلة من وسائل التطور الاجتماعي التي تقتضيها الحضارة المعاصرة.

---

(1) الرزاز، منيف (1985)، الحرية ومشكلاتها في البلدان المتخلفة،**الأعمال الفكرية والسياسية**،مرجع سابق،(ج1)، ص 426.

(2) الرزاز، منيف (1960)، **معالم الحياة العربية الجديدة**، مرجع سابق، ص 99 - 100.

أما المهمة السياسية، فقد ربطها بالقوميين (البعثيين)، والتي تقوم أساساً على ضرورة العمل الجاد لإقامة صرح الدولة القومية العربية، التي تجمع تحت رايتها شمل أبناء العروبة، مما يستوجب طليعة عربية تعمل من أجل إعادة أمتنا العربية إلى موكب الحضارة، والعمل على رفع مستوى الوعي عند الشعب وجعله متكاملاً في مصيره، وصاحب الكلمة الأولى، إضافة إلى العمل أيضاً على إعداد المواطنين كبناة للدولة المنشودة، انطلاقاً من الأخوة في العروبة،[1]لنصل معه إلى رؤية مفادها أننا نختلف عن الغرب في مسعانا المتمثل في إقامة حزب عربي عام يشمل إعداده الجمهور العربي لإقامة دولة عربية تعيدنا إلى ما كان عليه أجدادنا من ريادة حضارية على مستوى البشرية جمعاء.[2] فمستلزمات حق تعيين المصير، وحرية إصدار الصحف، وحرية تأسيس الأحزاب، كلها مستلزمات تقتضيها الحياة الديمقراطية في الدولة / الجمهورية المثلى نظرياً، وهي أيضاً من مستلزمات الحياة للوصول إلى حياة ديمقراطية حقيقية على الأرض.

جميع هذه المجالات التي أفرد لها الأرسوزي مساحة من الفكر والتحليل، تُعد من اشتراطات الديمقراطية الحقيقية التي يكفلها القانون والنظام السياسي القائم. فالديمقراطية تمثل من زاوية ما المعادل الموضوعي لفكرتي القانون والحريات، بما هما مجالين أساسيين في الدولة، كونهما بتجليات في التطبيق والممارسة، ولأن السلطة في النظام السياسي الديمقراطي تحرص على إحراز مشروعية كبيرة، فإنها تبقى في حالة سعي دائب إلى تحصيل الرضا الشعبي، عبر ترجمة هذا الرضا من خلال التطبيق والأعمال والسياسات العملية، من خلال العملية الديمقراطية نفسها.

وعن طبيعة الجو العام الذي تتم فيه العملية الانتخابية، يشير الأرسوزي الى ما يجب أن تتوافر عليه المصالح العامة؛ إذ يجب أن تتوفر فيه الشروط التالية: أولاً: الحرية، التي يُقصد بها حرية مناقشة الأمور بالقول والكتابة، إذ تتطلب حرية المناقشة صحافة حرة وعقد المؤتمرات العامة. مما يعني أن لكل مواطن الحق في الإفصاح عن رأيه، والحق في الإدلاء به في هوية المرشحين لتمثيل المصالح العامة، ولكي لا يتعسف ممثلو السلطة عن واجباتهم أو يقصروا فقد اقتضى هذا قيام أحزاب مهمتها تنبيه الرأي العام عن التقصير في الواجب أو الانحراف عنه.[3]

---

(1) الأرسوزي، زكي (1974)، التربية السياسية المثلى،**المؤلفات الكاملة**،مرجع سابق.(م4)،ص209-211.
(2) المرجع السابق،(م4)، ص 273.
(3) الأرسوزي، زكي(1974)، أقصر طريق إلى الحضارة، **المؤلفات الكاملة**،مرجع سابق،(م4)،ص271-272.

ويستطرد الأرسوزي في هذا السياق قائلاً: " يجب أن يكون الالتقاء في حزب مركزه في دولة عربية تثبت أماني الأمة كشعارات لها والحزب المنوط به هذه المهمة هو حزب البعث العربي، على أن يحرر هذا الحزب من رواسب عهد الزعامة، وأعني بذلك نقل مركز الثقل من القيادة إلى القاعدة، وإخضاع القادة والقاعدة لقواعد بينه واضحة."(1)، و" نختلف عنهم بالسعي إلى إقامة حزب عربي عام يشمل إعداده الجمهور العربي في كل مكان لليوم الذي تحين فيه الفرصة بإقامة دولة عربية تعيدنا إلى ما كان عليه أجدادنا من سؤدد ومنعة."(2)

وعن الأحزاب في المرحلة التاريخية الراهنة، يرى الأرسوزي أنها تحمل الطابع الاقتصادي السياسي، وعليه فإن حرية تشكيل الأحزاب والانتظام فيها، يُعدُّ سبباً من أسباب إزالة الجفاء بين المذاهب والطوائف وسبباً في تحرير المجتمع من الماضي وآثاره والاتجاه نحو المستقبل المنشود.(3)وهذا لا يتم إلا بوجود ديمقراطية تتسم بالمرونة والصدق، وذلك من خلال إفصاح الجمهور عن رأيه مباشرة، لا بطريقة ملتوية؛ إذ أصبحت الانتخابات في جميع البلاد الديمقراطية على درجة واحدة إلا في المجتمعات التي ظلت تخضع لنفوذ الاستعمار.(4) ومن هنا فكل مواطن في الدولة يجب أن يتحلى بفضيلتين، فضلاً عن الحرية: الأولى تتمثل في الإعداد لفهم القضايا العامة، والثانية: الجرأة على التعاون مع الإخوان على العمل من أجل الإشراف على تنفيذ القانون من قبل الموظفين الموكل إليهم إدارة الشؤون العامة.(5)

ومجمل القول في رأي الأرسوزي عن الحزبية، بأنها قائمة عنده في طبيعة الأشياء، ومظهر من مظاهر تقدم المجتمعات. ففيها ينتظم الناس حسب مواقفهم من القضايا العامة، وهي أيضاً وسيلة من وسائل التطور الاجتماعي. إن الأرسوزي نظر إلى الأحزاب باعتبارها عماد مؤسسات المجتمع المدني جميعها، لكونها أحد المؤسسات الكبرى الدالة على الحياة السياسية، لانضواء مختلف شرائح المجتمع وفئاته في نشاطاتها. وهي من هذه الناحية تعبر عن مجمل النظام السياسي الديمقراطي السائد.كما تعد الأحزاب أيضاً وسيلة تزول بها الحواجز والفروقات، وبها يتحرر المجتمع من رواسب الماضي، وينطلق نحو مستقبل أفضل وفق أساس النظرة المستقبلية.

---

(1) الأرسوزي، زكي(1974)،الجمهورية المثلى،**المؤلفات الكاملة،** مرجع سابق. (م4)، ص30.
(2) الأرسوزي، زكي(1976)، الخروج من المأزق،**المؤلفات الكاملة،** مرجع سابق. (م6)، ص 273
(3)الأرسوزي، زكي(1974)، إنفصام الفكر عن العمل آفة...، **المؤلفات الكاملة**،مرجع سابق.(م4)،ص310.
(4)الأرسوزي، زكي(1976)، بين الديمقراطية والفاشية،**المؤلفات الكاملة،** مرجع سابق، (م6)،ص85.
(5)الأرسوزي، زكي(1974)، إنفصام الفكر عن العمل، **المؤلفات الكاملة**، مرجع سابق،(م4)،ص310-311.

توسعاً في إطار الحل المطلوب، يشير زريق إلى أن الديمقراطية ليست الدواء الوحيد لكل داء. وأنها لا تنحصر في دوائر الحكم وميادين السياسة فحسب، إنما هي نوع من التفكير والسلوك يقتضي نجاحه أن يتخلل نسيج حياة المجتمع بكاملها. فكيف لمواطن أن يعي معنى الحرية السياسية ويحسن ممارستها إذا نشأ في مجتمع تسلطي.[1] ولا يغيب عن زريق وجوب توجيه التربية لإنماء الولاء الوطني، ولتنشئة أفراد متعلقين بوطنهم قادرين على خدمته، ودعم بنائه وفق رؤية تميز بين الولاء السياسي والولاء الوطني.[2]

وعن المظاهر التي بها تتمثل السيادة كالحكم والتمثيل النيابي، فإن للدولة أن تختار منها ما يلائمها وفقاً للظروف الزمانية والمكانية.[3]وبناء على فهم زريق العميق للحضارة، فإنه وجد سبيل اجتياز أو تجسير فارق الاقتدار الحضاري في تحويل المجتمع العربي من مجتمع انفعالي توهمي مثيولوجي شعري، إلى مجتمع فعلي تحقيقي عقلاني علمي.[4]

يركز زريق أساساً في طروحاته الفكرية على المؤسسية والمؤسسات، وأن الدولة الديمقراطية هي دولة المؤسسات الرسمية والأهلية، لذا فإن عملية الإصلاح في الدولة العربية، تقتضي الإصلاح السياسي وجوهره الحكم الديمقراطي.[5]

يؤكد زريق، في طروحاته، حول المجتمع، سواء الواقعي المعيش، أو مجتمعه المنشود، على ضرورة البناء المؤسسي. أما الواسطة التي تمكّن الفرد من أداء دوره والجسر الذي يربطه بالجماهير فهو المؤسسة. فزريق يعد من المفكرين العرب القلائل الذين تحدثوا عن ضرورة المؤسسية والبناء المؤسسي. "فالمؤسسة، عنده، تتيح للمرء أن يكون مع الناس، وأن يفيدهم، وأن يحس بهم وبأحاسيسهم، دون أن تقيده أو تنحرف به غوغائية الجماهير أو أطماعه في كسب ودها، ليصل إلى موقع خارج عالمه الفكري الملتزم والصافي."[6]

---

(1)زريق، قسطنطين(2011)، رفقاً بالديمقراطية...، **الأعمال الفكرية العامة،**مرجع سابق،(م4)، 1801-1802.

(2)زريق، قسطنطين(2011)،نحنوالمستقبل،**الأعمال الفكرية العامة**، مرجع سابق، (م3)، ص316-8/ 1366.

(3)العظمة، عزيز(2003)، مرجع سابق، ص 123.

(4)زريق،قسطنطين(2011)،اليوم وأمس وجهان بارزان،**الأعمال الفكرية العامة**،مرجع سابق،(م2)،ص17-999/7.

(5)زريق، قسطنطين(2011)،العالم العربي في نظر "الإيكونومست"،**الأعمال الفكرية العامة**،مرجع سابق،(م4)، ص 205 - 1833.

(6) صايغ، أنيس (تحرير)(1996)، **قسطنطين زريق 65 عاما من العطاء**،بيروت، مكتبة بيسان للنشر والتوزيع والاعلام. ص12.

والمؤسسة أيضاً هي التي يدرب فيها غيره ويتعهدهم ويوجههم ليقوموا بالعمل معه وبعده، وليستمروا به إذا غاب، وليرتقوا به إذا عجز هو أو انصرف إلى ميدان خدمة أخرى. فالمؤسسة، عنده، هي ذلك الوعاء الديمقراطي الذي يعتد الآخرون به - الذين يتشاركون الرأي والمعتقد الواحد - على التشاور والتحاور، وعلى احترام الغير، وعلى صيانة الحرية، وعلى العمل الجماعي الذي يشكل غيابه أوضعفه الآفة الكبرى في بعض مجالات الحياة العربية. والمؤسسة هي التي تصمد وتبقى لو غاب الأفراد. وهي التي تمتد وتنتشر ولو أغلق بعض مطلقيها الأبواب على أنفسهم، أو أغلقتها السلطة.[1]

إن الدور الذي تلعبه الأحزاب السياسية في الدولة المنشودة، يعد من الوسائل الفعالة للتربية القومية، فهي كالصحافة في الواقع العالمي والعربي على حد سواء، منها الشخصية: وفائدتها لا توازي ضررها، كما هي حال معظم الأحزاب المنتشرة في البلاد العربية؛ ومنها ذات المبادىء التي تستند إلى عقيدة سياسية واضحة. وينظر إليها زريق بأنها ذات العمل المثمر من ناحية التربية القومية، ويتأتى هذا العمل الوطني من خلال وجود الصنف الثاني.

ومما لا شك فيه أن ذلك يحصل ويقوى خاصة إذا كان الحزب لا يكتفي فقط بضم الأفراد إليه، بل يعمل على تهذيبهم تهذيباً قومياً صحيحاً من خلال المحاضرات والمباحث والمشاريع الاجتماعية، كما هي حقيقة وواقع الأحزاب في البلاد الغربية. وزريق في تأكيده على دور المنظمات السياسية – كالأحزاب وفائدتها في المجتمعات، بغض النظر، سواء أكانت حزباً واحداً أم أحزاباً متعددة - فإن الهدف أساساً يكمن في إحياء التربية القومية ونشرها. وهي فائدة جليلة قد عرفتها الأمم الغربية وأحسنت استغلالها.[2]

ومن جانبه يستطرد زريق في رأيه حول الأحزاب في البلدان العربية، فيراها أولاً: أحزاباً لا تتميز بالعقائد إلا القليل منها، ويذهب إلى حض الشباب العربي على العمل الجاد والسعي إلى تقوية الوجهة العقائدية فيها، بهدف التغلب على كل عصبية، والسعي لتنظيم مؤسسات جديدة تكون مبنية على البرامج والمبادىء الواضحة.[3] لأن الواقع المعيش في البلدان العربية آنذاك يتصف بحالة من التشرذم والعصبية والطائفية، وهي تقف، بالدرجة الأولى، عائقاً أمام أي تقدم ومن أي نوع من أشكال التوحد العربي، لذا فإن الوضع العربي يستدعي إنكار

(1) المرجع السابق. ص 13.
(2) زريق، قسطنطين(2011)،التربية القومية، **الأعمال الفكرية العامة**، مرجع سابق،(م1)، ص49-99/1.
(3) المرجع السابق. (م1)، ص49- 99/1.

التعصب وذم الأحزاب العائلية والطائفية والسياسية. ويقتضي أيضاً إبراز الدور الإيجابي للحزبية في تقوية الديمقراطية.(1)

يعول زريق على القوة العربية التي لا تتأتى إلا من خلال الفئة المناضلة من أبناء الأمة، والمؤسسات التي تنتظم بها هذه الفئة من أحزاب ومؤسسات تنشئها.(2) ويعتبر ذلك بمثابة تحد يتطلب ضرورة العمل على تجسيد العقيدة القومية في أحزاب يكون مهمتها تحقيق معنى التضامن والعمل المشترك وتنقل قيم الاستقلال والحرية والسيادة من حيز الإمكان إلى حيز الفعل؛ إذ إن المهمة الرئيسة أمام العرب بناء دولة الاستقلال.(3)

يرى زريق بأن الأحزاب إبداع عقلي بشري؛ إذ لم يقتصر فعل العقل على الطبيعة الجامدة، بل وجهه أيضاً إلى حياة الإنسان نفسها، بكافة جوانبها الاقتصادية والاجتماعية، والتفت إلى العلاقات السياسية، فأوجد الأحزاب والإدارات وصنع الدول. وفـي هذا يقول: "وراء كل من تلك المنشآت التي تؤلف في مجموعها الحضارة البشرية، عقل يحقق ويوجه وينظم؛ الحزب والدولة وغيرها."(4)

ب- القوى المدنية والمعارضة

بحث الرزاز في موضوع المعارضة وارتباطها بالحريات الاجتماعية، وبحقوق الإنسان، ورأى أن المجتمع لا يشكل كتلة واحدة، بل يشكل كُتلاً متنوعة، وهذا يعني الحزب سياسياً، والنقابة مهنياً، والجمعية العلمية علمياً، والجمعية التعاونية الاستهلاكية، الذين تجمعهم مصلحة الاستهلاك، من أجل بيان رأيهم في الاتجاهات التي يريدونها، بالشكل الذي يتفق مع آمالهم ورغباتهم. وأن يترك لباقي الأفراد حق السعي لتحقيق اتجاهاتهم ومصالحهم.(5)

---

(1) زريق، قسطنطين(2011)، الجهاد الأكبر،**الأعمال الفكرية العامة**، مرجع سابق،(م1)، ص137- /187.
(2) زريق، قسطنطين(2011)،الحل الأساسي، **الأعمال الفكرية العامة**، مرجع سابق،(م1)، ص43–2/ 233.
(3) زريق، قسطنطين (2011)،المفكر العربي وتبعاته،في **الأعمال الفكرية العامة**،مرجع سابق،(م1)،ص17–277/3.
(4) المرجع السابق،(م1)، ص 50 – 3 / 310.
(5)الرزاز،منيف(1985)،معالم الحياة العربية الجديدة،**الأعمال الفكرية والسياسية**،مرجع سابق،(ج1)،ص63-64

ولإيجاد معارضة صحيحة في جو ديمقراطي صحي مكتملة شروطه، يتوجب ذلك وجود ضمانات حقيقية، مثل: مبادىء أساسية لحقوق الإنسان ينَص عليها في الدستور، تكفل له حرية تفكيره وتعبيره، وتكتله، وحرمة مسكنه، واختياره لعمله، وحريته القضائية، وحق الدفاع عن نفسه.(1)

وأما الحديث عن الطغيان الاجتماعي، الذي يهدف إلى الإبقاء على المجتمع ساكناً أو ثابتاً دون السماح بأي تبديل أو تغيير يطرأ عليه، فيقوم على غياب الحرية الاجتماعية، التي تقوم على حس عام يقبل التغيير ويسمح بالإبداع، ويستوعب أوجه الحياة المختلفة، ومن الطبيعي أن يكون القائمون على قيادة هذه المهمة، أي ترسيخ الطغيان، هم أولئك المستفيدون من بقاء المجتمع على حاله سواء كانوا إقطاعيين، أم متنفذين، أم زعماء طائفيين، أم رجال حكم أو رجال ثروة. مما يوضح علاقة الترابط بين جميع فئات الطغيان.(2)

ونصل الى تصورات الرزاز عن الحرية والديمقراطية في المجتمع السياسي، فيرى إلى أنه لن تكون الحرية حرية حقيقة، وللشعب والمواطنيين جميعاً، إلا اذا تكاملت الحرية وأغلقت الفجوات وتفاعل التحرر السياسي والتحرر الاقتصادي في آن معاً،من خلال مؤسسات سياسية واجتماعية تعمل على تحقيق هذه الحقوق وصيانتها والتوعية بها، وهكذا فإن ضمان وجود أي شكل من أشكال الحرية، يرتبط بصورة أساسية في ضمان توفر الحريات جميعها مع وجوب توافر المجتمع السياسي على مؤسسات المجتمع المدني، التي تضم جميع المهن والاهتمامات المختلفة.

في حين أن الناظر في رؤية الأرسوزي للحريات والحقوق السياسية، التي أتى على ذكرها وجعلها اشتراطات أساسية في الدولة، يجد أنه يؤكد أهمية استقلال المواطنين في وجوه معيشتهم، وأن الحكم الرشيد يستلزم وجود المعارضة بأشكالها ومؤسساتها المدنية المختلفة للحد من تسلط الحكام وميولهم إلى الطغيان. أما دور الجمهور العام في الجمهورية فهو الذي يشكل المعارضة، وله وسائله للتعبيرعن رأيه مثل: الصحافة، ومناقشة الأمور العامة في المؤتمرات، والأحزاب والنقابات التي تبلور وتصقل وجهات نظر الجمهور المختلفة.(3)

(1) الرزاز، منيف (1965)، **الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة**، مرجع سابق، ص111.
(2) المصدر السابق. ص92 - 93.
(3)الأرسوزي، زكي(1974)، التربية السياسية المثلى،**المؤلفات الكاملة**،مرجع سابق. (م4)، ص395

تنمو الجمهورية وتزدهر، عند الأرسوزي، في جو تسوده الحرية والمساواة، وبتبادل الخبرات العلمية والصناعية مع الأقوام الأخرى. فالديمقراطية الحديثة تقوم وفق مبدأ الحق في تقرير المصير، وفي اشتراك الفرد مع إخوانه في تقرير مصير الدولة. وهذا يتطلب أن توفر له حرية الإفصاح عن رأيه في القضايا العامة، والحرية في دعم الآخرين في آرائهم ومواقفهم، وبناء عليه فإن من مستلزمات حق تقرير المصير، إنشاء مؤسسات المجتمع المدني، وأهمها الأحزاب السياسية والنقابات والتجمعات المختلفة.(1)

ويشير الأرسوزي في هذا المجال إلى المؤسسات العامة الخاصة بالديمقراطية الحديثة، التي تشكل مؤسسات المجتمع المدني مثل: الأحزاب السياسية، والنقابات العمالية، والصحافة، والتجمعات بأنواعها باعتبارها وسائل للتجمع، وللتعبير عن الرأي العام وعن مصالح الأفراد، لذا يرى من الضروري التأكيد على حريتها، وعلى أهمية دورها الفاعل في المجتمع السياسي؛ إذ إن هذه المؤسسات والمظاهر تُوحي أساساً بمستوى العقلية المتبلورة فيها، بقدر ما تعكسه من نسبة ما يمارسه الإنسان في ضوء الفعل والتجربة السياسية والاجتماعية.(2)

فالديمقراطية وفق رؤية الأرسوزي هي حكم القانون الذي يصدر عن الشعب، ويساوي بين المواطنين في الحقوق والواجبات. وأيضاً هي الحريات: حرية الاعتقاد وإبداء الرأي، من خلال الصحافة والإعلام، وحرية التجمع وتشكيل المنظمات السياسية والأحزاب، وهي تحرير الفلاح من تسلط الملاّك والإقطاعي، والعامل من تسلط رب العمل والمواطن بعامة من أية سلطة يمكن أن تسخره لمصالحها. وتمكين المواطن من أن يبدي رأيه في مختلف القضايا التي تهمه ومجتمعه. وفي الجانب المؤسسي فإن شروط التمكين للمواطن منوطة بالمجالس الشعبية المنتخبة بحرية كاملة، كالبلديات والإدارة الذاتية والحكم المحلي، والمجلس التشريعي، وكذلك الروابط الموضوعية أو القانونية التي تحقق التجانس والتساوي والانسجام بين المواطنين، وهي من مستلزمات عصر العلم والصناعة عصر الحداثة وما بعدها.(3)

---

(1)الأرسوزي، زكي(1974)، مشاكلنا القومية وموقف الأحزاب منها، **المؤلفات الكاملة**،مرجع سابق.(م3)،ص 19

(2)الأرسوزي، زكي(1976)، أقصر طريق إلى الحضارة،**المؤلفات الكاملة**، مرجع السابق،(م6)،ص 399

(3)الأرسوزي، زكي(1974)الجمهورية المثلى في **المؤلفات الكاملة**، مرجع سابق. (م4)، ص13- 14.

وعندما يتحدث زريق عن المؤسسية والمؤسسات، فإن هذا يقتضي توفر صفتين رئيستين في أي مؤسسة هما: وحدة الهدف، والتوازن بين كل من الحق والواجب، وبين كل من الطاعة والأمر، فهاتان الصفتان متوفرتان عند أفراد مؤسسات المجتمع السياسي – الدولة - ففي العائلة يوجد هناك توافق بين حقوق الآباء والأبناء، وأيضاً في الحزب السياسي. فهذه المؤسسات التي تشكل النظام تكون فيه هذه المؤسسات، المنظمة كلاً في داخلها، مرتبطة في ما بينها برباطٍ محكم وترتيب متناسق، لا تطغى واحدة على أخرى، ولا تستأثر أي منها بسواها. بمعنى أن الأحزاب تشكل مؤسسة داخل الدولة، تتفاعل مع باقي المؤسسات في إطار الدولة باعتبارها نظاماً تتكامل عناصره وتتفاعل وفق آليه تلقائية تحفظ للنظام استمراريته وتوازنه وبنفس الوقت تحفظ لمكوناته أيضاً الاستمرار والحياة. [1]

(1) زريق، قسطنطين(2011)، المفكر العربي وتبعاته، **الأعمال الفكرية العامة**،مرجع سابق،(م1)، ص48–3 /308.

الفصل الرابع

مقاربة نقدية لمشروعية السلطة في الفكر القومي العربي المعاصر

- رؤية لمشروعية السلطة في الفكرالعربي المعاصر
- المشروعية وفَعالية السلطة
- المشروعية ومأزق التطبيق الديمقراطي
- المشروعية الضرورات والتحديات

أولاً- رؤية لمشروعية السلطة في الفكر العربي المعاصر

تناول الفصل السابق بالتحليل أفكار ثلاثة من المفكرين العرب القوميين المعاصرين، وهم: الدكتور منيف الرزاز، والدكتور قسطنطين زريق، والأستاذ زكي الأرسوزي، وكان الاعتماد الرئيس في هذا التحليل على ما قدمه كلٌ منهم من معالم فكرية وفلسفية بارزة، حول قضايا من قبيل الدولة والسلطة والسياسة، والفرد والمجتمع والديمقراطية والحرية والمواطنة والمجتمع المدني، باعتبارها قضايا لمشروعية السلطة.

ولقد عبرت آراء هؤلاء وأفكارهم من خلال المحاور الفكرية الثلاثة التي طرحناها في الفصل السابق، عن النظرة الفلسفية والفكرية المتصلة بجملة من المشكلات والقضايا التي يعيشها العرب في واقعهم السياسي والاجتماعي والاقتصادي. وبرز في أثناء بسط أفكارهم، مدى إيلائهم المسألة السياسية الاهتمام الأبرز: "الدولة والسلطة والحرية والديمقراطية والمؤسسات...إلخ". حيث سعى كل منهم على الصعيد الفكري إلى وضع تصورات نظرية وأخرى عملية مثلى، بغرض التأصيل لفكرة الدولة القومية ووضع الحلول للمجتمعات العربية، من خلال الرؤى الفكرية التي اعتقدوا بإمكانية تحقيقها. وجاءت هذه الرؤى حصيلة جهود بذلوها لتقديم أسس يمكن أن تقوم وفقها. وبناء عليه؛ فقد تم تقسيم رؤية كلٍ منهم إلى ثلاثة محاور، يتناول المحور الأول: رؤيتهم للدولة والسلطة. يتناول المحور الثاني عرضاً لقضايا الديمقراطية، والحرية، والحقوق، والواجبات. ويتناول المحور الثالث رسماًلمعالم المجتمع المدني ومؤسساته، من أحزاب ونقابات ومعارضة وغيرها.

ويمكن التركيز ابتداء على قضية مهمة وجوهرية، مفادها أن كلاً من المفكرين الثلاثة، كانت لديهم من المقومات الفكرية ما مكنهم من التركيز على حياة الفرد باعتباره مواطناً، والانطلاق إلى تشخيص الواقع العربي المعيش آنذاك، متمثلاً بالتسلط والاضطهاد في ظل الدولة القمعية. وواكب ذلك جهود فكرية كبيرة منهم، تتصف بالعلمية والمنهجية، وقد تكون فلسفية أحياناً، قائمة على رؤية عميقة لتطلعات مستقبلية لما يجب أن يكون عليه الواقع العربي. وتقوم أيضاً على أسس ومقومات يمكن الاعتماد عليها في تحقيق الدولة، أو الكيان الذي يمكن أن يخلّص العرب من الواقع الذي يعيشونه.

وقد كان لفكرة القومية العربية المركزة على أساس الوحدة العربية، وبروز التيار القومي في الفكر، دور مهم في تقديم هؤلاء رؤى فكرية للخروج من المأزق، استندت هذه الرؤية إلى الخلفيات الفكرية لكل منهم، وعكست لديهم تجارب قد تكون منسجمة أو متناقضة بين الحين والآخر، وفق الواقع الفكري لكل مفكر، أو التغير الفكري الذي طرأ على توجهاتهم الفكرية في مراحل لاحقة من حياتهم.

فمع الاختلاف في المنابع الفكرية والفلسفية لكل منهم، إلا أنهم جميعاً اتفقوا على المناداة بالدولة العربية، وضرورة قيامها وفق منظور كل منهم على أساس فكرة القومية العربية ورؤيتهم لذلك. كما أنهم اتفقوا على بعض الأطر العامة للدولة وفلسفتها، ولكنهم اختلفوا في المرجعيات والتفاصيل الخاصة بالسلطة والأحزاب، والديمقراطية، ومؤسسات المجتمع المدني وطبيعة الأدوار، وغيرها.

وبغض النظر عن المرجعيات والمنطلقات الحاكمة لنظراتهم، إلا أنهم نادوا بدولة قومية تقوم وفق أسس الديمقراطية واشتراطاتها العملية، وأيضاً بسيادة مبدأ الحرية وفق أسس الأخوة، والمسؤولية، والعدالة والمساواة في الحقوق والواجبات، مع وجود مؤسسات تحفظ الحياة الديمقراطية وتساهم في نجاحها واستمرارية تطوير أدائها، وابتعادها عن كل عسف وتعسف، أو أي خلل أو إخلال بالحياة العامة، ونظّروا فكرياً وفلسفياً لذلك. وقد برز من خلال استعراضنا لأفكارهم، أنهم استخدموا الأيديولوجيافي طروحاتهم الفكرية، ومطالبهم المتمثلة في الشروط الضرورية لإقامة الدولة العربية، كالمطالبة بعلمانية الدولة، أو ليبراليتها، أو اشتراكيتها. ويمكن ملاحظة بروز تأثير الفكر الأوروبي عندهم، سواء مفكرو القومية في أوروبا عموماً أم ألمانيا حصرياً، بفلاسفة الحرية على اختلاف الرؤى عندهم.

من خلال الدراسة تم التركيز على ما جاء في أعمالهم الفكرية والأدبية، من أفكار ورؤى حول موضوع البحث والمسائل ذات العلاقة والمساس المباشر من قريب أو بعيد بموضوع مشروعية السلطة، ومن ثم الاطلاع على الكتابات التي تناولت كلاً منهم بالبحث والتمحيص. فقد كانت تلك الكتابات محط اهتمام الباحثين؛ إذ إنها تشكل، إجمالاً، عموميات كدراسة فكر أحدهم، أو بحث دقيق تناول قضية من القضايا الفكرية عنده. وكانت اهتماماتهم تلك تختلف عنها عند الباحث؛ إذ إن الباحث ركز على قضية مهمة غير مطروقه، نوعاً ما، في الفكر العربي الحديث والمعاصر إجمالاً والقومي منه خصوصاً، ألا وهي مشروعية السلطة.

فمشروعية السلطة، كمفهوم وأسس ومقومات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، لم يتم التطرق إليها. سواء أكان بالدراسة بشكل مستفيض، أو بعرضها وفق دراسات متخصصة، بل كان يتم التطرق إليها بشكل عام كمفردة، والإشارة إليها في سياق الحديث العابر عن الدولة، والسلطة وشرعيتها، أو عند الحديث عن المواطن باعتباره أساساً للمجتمع، في جمل قصيرة مقتضبة، تدلل برأي الباحث على أمر بالغ الأهمية وفق سياقات السلطة والشرعية، أو تجد أن الحديث عن المشروعية ارتبط بالحديث عن الشرعية وكأنهما شيء واحد.

لذلك اقتضى الأمر من الباحث العمل على محاولة إبراز هذا المفهوم من خلال رؤية ومنهجية واضحتين، تعمد إلى توضيح هذا المفهوم في سياق فكري منظّم، من سياقات الفكر العربي القومي المعاصر، لأن هذا الجانب زخر بكتابات كثيرة معاصرة حول الدولة المنشودة، وأغلب مَنْ نَظَّر في هذا الفكر عاش حياة الغرب الفكرية، سواء في مرحلة الدراسة، أو تأثر بأفكار أساتذته أو ثقافته.

إذا كانت فكرة المشروعية بصفة عامة، بوصفها مفهوماً يرتبط بفكرتي الدولة والسلطة، فإنها وبلا شك شكلت مفهوماً لم يتم بحثها في الفكر العربي القومي المعاصر، ولم تأخذ الاهتمام الذي يناسب أهميتها، مع أن هذا المفهوم له أبعاده الفكرية والفلسفية في الفكر السياسي الغربي، وأشغلت جانباً كبيراً من دراسات المفكرين فيه. ونحن إذا انطلقنا من أن عصر الشرعيات بمعناها الكلاسيكي " الشرعية الدينية، والحق الإلهي، والشرعية التاريخية، والشرعية السلالية والوراثية" قد ولّى، ولم يتبق سوى الشرعية القانونية، وأتى عصر المشروعيات، التي تطلبها كل سلطة وترغب في استمرارها، على اعتبار أن الفرد هو أساس المجتمع، وأساس الحياة السياسية المعاصرة، فإن طبيعة المرحلة التي يعيشها الواقع العربي الحالي، تقتضي البحث في المشروعية، وإبرازها فكرياً، والتركيز عليها فلسفياً، باعتبارها من بواعث الحياة الديمقراطية ومن لوازم كل سلطة سياسية تسعى للبقاء في الحكم، التي إن روعيت في سياقات السلطة، وتم الاستناد إليها في التغييرات، التي يجب أن تكون في الدولة، وخصوصاً العربية المعاصرة، فإنها حتماً ستقود إلى واقع غير الذي نعيش فيه.

إن المشروعية التي تم التوصل إلى أهم ملامحها وأسسها الرئيسة، تعمل من خلال الفاعلية العملية للسلطة، يرتبط بعناصر تُعد المجال العام لتجليها، وهي: الشعب، والسيادة، والمواطنة، والديمقراطية، والحريات، والمشاركة، والتشريع، وفصل السلطات، والانتقال

السلمي للسلطة، وتداول السلطة، والمجتمع المدني، والعقد الإجتماعي، وهذه جميعها قضايا فرعية لثلاث مسائل رئيسة، هي: الدولة والسلطة، الديمقراطية ومقوماتها، والمجتمع المدني مكوناته ومقتضياته. لذا فإن تكاملية هذه العناصر تعتبر أمراً ضرورياً في عملية بناء الدولة، مضافاً إليها المؤسسات ومجموع الممارسات التي تقوم بها السلطة وتنال بموجبها رضا المواطنين، وتقود بالتالي إلى مشروعية السلطة.

إن الباحث بدأ بالاستناد إلى تلك الاستنتاجات، من أجل الوصول إلى تعريف للمشروعية، فوجد أنها؛ تعد حصيلة أعمال، "براكسس" ممارسة وسلوكاً وتطبيقاً، تسعى لإعطاء الفرد الحريات والحقوق، التي كفلها الدستور ونص عليها القانون، بوجود سلطات منفصلة، ومؤسسات ديمقراطية تضمن للفرد حريته وحقوقه من تسلط الدولة. وتنطبق أيضاً على ممارسة السلطة نفسها، بما تمثله من إصدار للأحكام الجزئية، وتتعلق بطابعها الكلي. وأيضاً تعد صفة الأمر أو الشيء المطابق في تحقيقه لما هو منصوص عليه في القانون، أي لقواعد محددة جزئية مبنية ومعروفة؛ أي مطابق للحق المنصوص عليه.[1]

كما وتعد المشروعية عملية تأسيسية، تتصل بالمثال وتتصل بالدولة.[2] كنظام سياسي اجتماعي شمولي، ولكنها تبقى مترجمة بصورة عملية في ممارسات وأفعال السلطة القانونية. فالمشروعية تعتمد على واقع القبول والاعتراف بالسلطة السياسية المعنية؛ والرضا من قبل المواطنين الخاضعين لسيادتها، بصورة سلمية طوعية، دون قهر خارجي قانوني أو روحي أو بدني. فالسلطة تُمارس في ظل مفهوم السيادة، وبذلك تُحرز الاعتراف بمشروعيتها من قبل المحكومين، من خلال الرضا العام للمواطنين عن هذه السلطة، على أن الرضا العام الذي يبقى من لوازم المشروعية يظل مشروطاً بديناميكية السلطة، من حيث فعالية قيامها بواجباتها من خلال بيروقراطيتها ومؤسساتها تجاه المواطنين / المحكومين على أسس أن المشروعية تتثبت أو تنتفي وتزيد وتنقص، فهي ليست قارة أو جامدة، وإنما تتمتع بدينامية خاصة..

ويمكن القول إن المشروعية، أيضاً، صفة تطلق على السلطة التي تتفق تصرفاتها ونشاطاتها مع العدالة.على أنه ينبغي فهم العدالة في إطار محدداتها القانونية والتشريعية، وتستندأساساً إلى رضا الشعب.فسلطة الحاكم المطلق أو المستبد تعد غير مشروعة، حتى ولوجاءت وفق الدستور والقانون.وقد تعتبرالسلطة الثورية مشروعة،وإن قامت على أنقاض

---

(1) برهان غليون (1990)، مرجع سابق، ص 66.

(2)السيد، رضوان(2004)، مرجع سابق، ص 38 .

حكومة قانونية. ومن الممكن تطور احتمالات نظرية تفيد بإمكانية أن تكون هناك حكومة (سلطة) غير شرعية ابتداء، لكنها تتمتع بالمشروعية لاحقاً لوجود قبول وتأييد شعبي لها (أي بسبب أفعالها وسلوكها الذي يجد قبولاً شعبياً).وأيضاً قد يكون هناك سلطة تتمتع بالشرعية والمشروعية في آن معاً (جمعت بين شرعية العقد والقانون والدستور وبين مشروعية الرضا الشعبي بخصوص تصرفاتها وأفعالها)، وسلطة شرعية لا تتمتع بالمشروعية؛ أي سلطة حازت على شرعية تعاقدية أو قانونية، ولكنها أتت بأفعال لا تعد مشروعة من وجهة نظر شعبية. وسلطة غير شرعية وتتمتع بالمشروعية؛ بمعنى أن سلطة ما أتت بالقوة والتغلب، ولكنها تمارس تصرفات وسياسات تتفق مع العدالة. وأخيراً سلطة غير شرعية ولا تتمتع بالمشروعية.[1]

وإذا نحن انطلقنا من أن الشعب هو مصدر المشروعية، فهذا يقتضي ضرورة أن يكون الشعب هو مصدر السيادة والسلطة بحريته واستقلاله، وعليه فلا معنى ولا أساس للمشروعية إذا لم تكن مستمدة من هذه السيادة، والحرية والاستقلال، قائمة ومؤسسة عليهما. فالشعب يستمد قيمته ومشروعيته ومسوغاته من ذاته، لا من أي عنصر آخر خارجي، استناداً إلى أن عناصره ومكوناته مستمدة من ذاته، وتعد بنفس الوقت عناصر واقعية.[2]

وإذا أردنا أن نكون موضوعيين في إصدار الاحكام المبنية على حقائق، فإن مشروعية السلطة لم يتم التطرق إليها باعتبارهامفهوماً حاضراً حضوراً صريحاً في كتابات المفكرين الثلاثة بصورة مباشرة، شأنهم في ذلك شأن باقي المفكرين العرب المعاصرين، وما أشاروا إليه، ذلك أن جل ما ورد من خلال كتاباتهم الفكرية، كان في الأساس حديثاً عن رؤيتهم الخاصة للدولة المنشودة؛ دولة الخلاص المنتظره – بنظرهم - فبحثوا في الدولة أصولاً وبناء، وتناولوا الأسس التي يجب أن تقوم عليها، إلى جانب حديثهم عن الديمقراطية وأسسها ومقوماتها، والحرية والعدالة، والسلطة ومقوماتها وممارستها من قبل أهل الحكم وغيره.

وبالتالي تطرق كل من زريق، والأرسوزي، والرزاز، إلى مؤشرات المشروعية أو إلى المؤسسات التي ينبغي أن تكون الحامل الموضوعي لها، أو المعادل الموضوعي لهذه المؤسسات التي تقوم عليها فكرة المشروعية، وعلى رأسها فكرتا الدولة والسلطة، دون التطرق

---

(1)المرجع السابق، ص 38 .

(2) الجباعي، جادالكريم (2011)، **المجتمع المدني هوية الاختلاف**، (ط1)، دمشق: النايا للدراسات والنشر والتوزيع. ص 221.

إلى المفهوم ذاته مباشرة. ولكن ما لا يقبل الجدل من الناحية النظرية، أن هذه الحقول التي بحثوها وتطرقوا إليها وجلّها مباحث في الفلسفة السياسية والاجتماعية، ذات صلة وثيقة بموضوع المشروعية، بل إنه من غير الممكن تصور فكرة المشروعية بمعزل عن هذه الحقول.

وقد يكون عدم تطرقهم إلى المشروعية عائد إلى عدة أسباب، منها أن الفترة التي عاش فيها مفكرونا، وامتدت إلى ما بعد منتصف القرن العشرين، باستثناء زريق الذي عاش لبدايات القرن الواحد والعشرين، كانت فترة المد القومي العربي؛ التي ازدهرتفيها فكرة القومية ومقولات الوحدة العربية؛ لذا أخذ الحديث عنها وعن أسسها ومقوماتها جانباً كبيراً من فكرهم، وكان الهم الأكبر لديهم يتمثل في السعي لإيجاد الدولة العربية الموحدة التي تقوم على أسس شرعية، وتخلّص المجتمعات العربية من حالة البؤس والضعف والأخر السياسي والحضاري. وبالتالي لم يكونوا ليلتفتوا إلى غير ذلك. وأعتقد أن همهم الأكبر تمثل آنذاك في التنظير لتطورات دولة الوحدة القومية وقيامها، وأن هدف تحقيق الدولة كان الهدف الواحد الأوحد، ولو اقتضى ذلك أن تقوم على أسس تتجاوز الشرعية وغيرها.

والسبب الثاني ربما غيب فكرة المشروعية لديهم، أن كل من فكرتي الشرعية والمشروعية، لم تكونا بعد قد دخلتا الحقل الثقافي والسياسي العربي، ولم يكن لهما حضوراً واضحاً في الفكر العربي المعاصر، فقد كانا بالأحرى يثيران الإلتباس حتى في الفكر الغربي، إبان صعود الدولة القومية، الدولة المة، إلى أن تبلورت أدبيات فكرية وفلسفية في هذا الفكر أخيراً.

وبذا يمكن القول بأن موضوع المشروعية في الدولة القومية المنشودة، تم التطرق إليه من خلال البحث في أُسسها ومقوماتها، حتى ولو لم يكن مفهوم المشروعية موجوداً كمفردة وكمفهوم وكأسس ومقومات. لا بل كانت الغايات لدى المفكرون الثلاثة هو التنظير للدولة القومية نفسها، علماً بأنهم كانوا على اطلاع كبير على الفكر الغربي وعلى الأخص السياسي منه. إلا أن كل واحد منهم أشار الى هذه العناصر والمقومات ليس باعتبارها أسساً ومقومات للمشروعية، بل أنهم تحدثوا عنها وأشاروا لها في سياقات تنظيراتهم المختلفة للدولة العربية المنشودة.



وقد كانت القومية العربية، والدولة العربية؛ دولة الوحدة والقومية، من أهم القضايا التي تطرقوا إليها في كتاباتهم الفكرية والفلسفية، ولم يكن للمشروعية أي تصور مبلور في فكرهم، بل انحصر اهتمامهم في إيجاد الدولة العربية؛ دولة الوحدة والقومية، بأي وسيلة كانت، لأنها الهدف الأسمى عندهم وعند غيرهم من المفكرين العرب المعاصرين؛ إذ إن مسألة المشروعية تعد أمراً لا مفكر فيه لدى مفكرينا.

ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى أن الدولة التي ينشدها زريق، هي، في نظره، دولة تقدمية، دولة المقتضى النظامي. ويمكن للباحث وصفها بأنها أقرب ما تكون إلى أسس المشروعية ومقوماتها. فالدولة لديه تقوم وفق قواعد العدالة والمساواة السياسية والقانونية بين المواطنين. وتقوم وفق سيادة مبدأ العدالة الاقتصادية والاجتماعية. ومما لا شك فيه أن اختيار زريق دولة العقل وإطلاقه على دولته، لم يأت اعتباطاً، بل جاء ليؤكد من خلاله أنها دولة الحرية والقيم؛ دولة المقتضى النظامي التي لا تقوم إلا بالديمقراطية الحقة التي تضمن المساواة الفعلية بين المواطنين. وتتضمن أيضاً، فكرتي الحرية والانتظام، وبانتظام كل منهم تبلغ حرية المواطنين كمالها، فيسود الدولة دقة من التوازن بين السلطة والحرية، وبين الحق والواجب، مما يعني سيادة الأمن والاستقرار.

ويربط زريق كلاً من الفعالية والحرية والعدالة بين المواطنين في الحقوق والواجبات؛ إذ إن الحرية الحقيقية تنطوي على المسؤولية، فوعي الفرد بحقوقه وبواجباته مغروس في النفس، فصلاح الإنسان قبل صلاح القوانين.وعن الجمع بين كل من الفعالية والحرية، يرى أن الفعالية ضرورية لتحقيق العدالة المرجوة، باعتبارها شرطاً ضرورياً لمحاسبة السلطة، ولضمان كرامة المواطن، وبالتالي وجود المشروعية في دولة زريق بعناصرها الفكرية والمؤسساتية، دون الإشارة إلى المشروعية صراحة، وهذا نتيجة لفكر زريق الليبرالي والعلماني.

واستكمالاً لمزيد من التحليل حول فكرة الدولة وارتباطها بقضية المشروعية عند المفكرين الثلاثة، ومن أجل محاولة الوصول إلى رؤية فكرية تكاملية حول مشروعية السلطة في الفكر القومي العربي المعاصر لدولة الوحدة؛ دولة الخلاص – الدولة القومية العربية، فإنه يمكن القول إن هذه الدولة إذا قامت وفق رؤية أحدهم أو مجموعهم، فإن الدارس لا يستطيع أن ينكر أو ينفي المشروعية عن السلطة في فكر كل منهم. فالدولة عند كلٍّ منهم ينبغي أن تتصف بـ: العدالة، والديمقراطية، والمساواة، والحرية، والمواطنة، والمؤسسات، والفكر، والعقل، إلخ.

فكيف إذا نظرنا إلى ما تم طرحه من هؤلاء المفكرون بكلية وشمولية حول السلطة / الدولة، الذي قدمه كل منهم حول فردوسه المنشود، فإن النتيجة ستكون حتماً دولة وسلطة أنموذجاً تتمتع بمشروعية، لأنها ستقوم على عناصر فكرية، وأخرى مؤسساتية. وهذه الدولة سيكون أساسها المواطن / الفرد العربي بغض النظر عن لونه أو جنسه أو دينه. وهذا الفرد هو مصدر السلطات، وهذا الفرد / المواطن له حقوقه وعليه واجبات، وهي من قبل ومن بعد، تقوم وفق العدالة والمساواة وفق الدستور والقانون. السلطة فيها تقوم على فصل السلطات وتكاملها، وأيضاً وجود مؤسسات المجتمع المدني، والأحزاب، والنقابات، وحفظ حقوق المعارضة والأقليات، إلخ. وهذه الدولة / دولة شرعية تقوم على الإنجاز والقانون، وسلطاتها ذات مشروعية حقة، وحقيقية في الوقت نفسه.

وفي هذا المقام، يمكن القول أن من الضروري الإشارة إلى مسألة مهمة عانى منها الفكر العربي المعاصر، ألا وهي مشكلة العلاقة بين الأيديولوجي والمعرفي ومسافة الاتصال والانفصال بينهما. فقد كانت الأيديولوجيا حاضرة بوضوح في فكر كل من منيف الرزاز، وزكي الأرسوزي، وقسطنطين زريق. وقد حضرت الأيديولوجيا بمعناها الإيجابي وليس السلبي، بوصفها تعبيراً عن طبيعة المرحلة التي عاشها الواقع العربي المعاصر، وبخاصة واقع الدولة العربية التي ترزح تحت نير كل من الاحتلال والاستعمار، فدفعهم ذلك إلى تبني الفكر القومي والنضالي كوسيلة للتحرر من الاستعمار وتبعاته. فكان من المستحيل فصل الأيديولوجي عن المعرفي في هذه الحقبة التاريخية من حياة الشعوب العربية، وفي بعض الأحيان ظهر وكأن خطابهم يميل قليلاً إلى الصبغة التبشيرية مع نزعة مثالية.

ثانياً- المشروعية وفعالية السلطة

ويمكن القول، أن ما تقتضيه طبيعة البحث حول مفهوم المشروعية، أنها، أي المشروعية، ترتبط على نحو وثيق بمجموعة من المفاهيم مثل: الحقوق. والحريات بأنواعها: الشخصية، والسياسية، والاقتصادية، والواجبات، والعدالة، والمساواة، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، والمجتمع المدني ومؤسساته، وتداول السلطة، وغيرها. فهذه القضايا تُعد مطلباً ضرورياً، ومقوماً أساسياً للدولة في الغرب، إلا أن الدولة العربية المعاصرة تفتقر إليها. مما يتسبب في قضايا إشكالية رئيسة للدولة مع مواطنيها، تقود في مرحلة ما إلى حدوث انقلابات أو عصيان أو حركات، أو ثورات وغيرها، من وسائل التعبير عن الرأي.

وهنا لا بد من طرح سؤال مهم: ما هي الفاعلية، وما علاقتها بمشروعية السلطة؟. يرى "ليبست" أن استقرار أي نظام حكم، وبالأخص الديمقراطي منها، لا يعتمد على ما يقوم به النظام من تنمية اقتصادية، بل يعتمد بالأساس على فاعلية النظام وشرعيته ومشروعيته، من خلال ما يقوم به من مهمات أساسية في واقع الحياة العملياتية في الدولة، وفق ما تقرره ردود أفعال من المجتمع الذي يشكل الإطار العام للأفراد الذين يكونونه، باعتبارهم مصدر السلطات فيه، وبما يتضمنه المجتمع السياسي من جماعات قوية ومؤثرة، وهنا نقصد مؤسسات المجتمع المدني، من أحزاب وجماعات ضغط. [1]

وعند تطوير الفكرة التي تتعلق بالفاعلية والنظام السياسي/ السلطة، فإننا نجد أنها؛ أي الفاعلية، عنصر مهم للسلطة، وذلك بتحويل قوتها وكلية سيطرتها من الكم إلى النوع، إلى حق مقبول من الشعب في ممارستها لهذا الحق، وتحويل إذعان المجتمع وانصياعه إلى طاعة وواجب. وعليه؛ فإنه في حال انعدمت الفعالية أو ضعفت، تكون الطاعة وفق القوة، وبتوفر، الفاعلية، تكون الطاعة بالواجب والقناعة والقبول والرضا.

فالفعالية تكون بين طرفين تتجاذبانها: القوة من جهة، والقوة والرضا من جهة أخرى. وكذلك مشروعية السلطة، فالسلطة الاستبدادية ترى أن مشروعيتها في فاعلية القوة بصرف النظر عن الإنجاز، أما السلطة الديمقراطية فإن فاعليتها وبالتالي مشروعيتها تأتي من الإنجاز المتّوج بالرضا والقبول الشعبي. وعليه فإن للفاعلية دوراً حاسماً في رسوخ قناعات الشعب التي تقوم وفقها المشروعية، وتُوجب الطاعة للسلطة بالقناعة، فلا يمكن لأي سلطة / نظام أن يكون مشروعاً ما لم يتم: يعمل وفق مبدأ الفاعلية.[2]فمن خلال الفاعلية يؤدي النظام قوتة بالكيف، في حين أن غياب الفاعلية معناه أن تودي السلطة قوتها من خلال الكم. فرسوخ مشروعية السلطة يرتبط بالفاعلية نتيجة ممارسة السلطة للقوة بالنوع وفق أسس المشروعية وقواعدها ، وليس الكم بمعنى غياب أسس المشروعية ومقوماتها ، وسيادة منطق التسلط والقوة المادية.[3]

---

(1) ليبست، سيمون مارتن، (1960)، **رجل السياسة،** الأسس الاجتماعية للسياسة، ترجمة خيري حماد وآخرون، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ص37-39.

(2) Rothschild, J. **(**Fall 1977), Observation on Political Legitmacy in Contemporary Europe. **Political Science Quarterly.** P. 489.

(3) والي، خميس حزام (2003)، مرجع سابق، ص 255.

فالفاعلية تُعد عنصراً بالغ الأهمية في كيان السلطة ومقوماتها، لتحويل كمية القوة في الحكم إلى نوعية في الحكم، ولتحويل القوة إلى حق، والتبعية والطاعة إلى واجب. ووفقاً لروسو، إن القوي لا يبقى كذلك ليكون دائماً هو السيد، إن لم يقم ويعمل على تحويل قوته إلى حق والطاعة إلى واجب،[(1)] مما يعني أن الفاعلية هي التيتجعل من السلطة، القوة المشرعنة، حقاً، وتوجب طاعة من المواطنين. وهذا يقتضي الرضا منهم، لأنها جاءت بطرق قانونية، وتعكس الرأي العام في المجتمع السياسي.

الواضح أن الفاعلية ترتبط بالشرعية، كما ترتبط بالمشروعية؛ إذ إن غياب الفاعلية يعني بالضرورة قيام السلطة باستخدام القوة لفرض سيطرتها وهيمنتها؛ أي إنها توجب طاعتها وتلازمها باستخدام القوة، في حين أن وجودها يقضي ضرورة أن توجب طاعتها، لا بإستخدام القوة، بل بالإقناع والواجب والقبول. فالفاعلية تعد عنصراً مهماً في رسوخ واستقرار معتقدات المشروعية التي تتعلق بسلطة أو نظام ما، وضعفها يؤدي إلى العكس تماماً. فالفاعلية تدخل باعتبارها عنصراً مهماً وحاسماً، إما لتكييف الوعي والمعتقدات مع المؤسسسات السياسية للنظام السياسي القائم، وإما لتكييف لتغيير هذه المؤسسات طبقاً لطبيعة تطور العلاقات الاجتماعية، من دون تعرض النظام السياسي وسلطته إلى تقويض أو إلى فشل في فرض الهيمنة باستمرار على المجتمع.[(2)]

وبناء عليه؛ فإن استقرار النظام السياسي، سيكون معرضَاً لأعمال تنال من استقراره في حال انهارت الفاعلية، أو غابت عن السلطة، لأن الفاعلية ترتبط باستقرار المجتمع على أساس طردي؛ بمعنى أن غياب الفاعلية يقود إلى عدم الاستقرار في مؤسسات الدولة، وبالتالي عدم استقرار السلطة، ووجود الفاعلية بقوة أو بدرجات متفاوته، يقود إلى الاستقرار أو الاستقرار بدرجات متفاوتة. إذاً، لا بد من معرفة نسبة المشروعية لكي يكون بمقدورنا أن نتحدث عن الفاعلية والعكس صحيح. لذلك لا يمكن للسلطة أن تتمتع بالمشروعية في حال غياب الفعالية، لأن الفعالية هي المعيارالوظيفي وسبب ديمومة مشروعية السلطة.[(3)]

---

(1) روسو، جان جاك (1973)، **في العقد الاجتماعي**، بيروت: دار القلم. ص 39.

(2) John Rex, Legitimation, Idology and Culture in Late Capitalest Societies, Journal of Sociology: **British Sociological Association Publications**, vol.12, no. 3. (Septemper – October 1978), p. 562.

(3) J. Rothschild, Observation on Political Legitmacy in Contemporary Europe. **Political Science Quartely** (Fall 1977), pp 489-491.

فحتى تكون السلطة متمتعة بالمشروعية، فلا بد لها من أن تكون مستندة إلى أسس حقيقية من الشرعية القانونية والدستورية والديمقراطية التمثيلية وتترجم كلها من خلال رضا المحكومين أساساً، كونها معبرة عن رأي الأفراد، وأنها وصلت للسلطة عبر عملية انتخابية حرة نزيهة، وهذه ضرورة أساسية من ضرورات الإقرار بمبدأ تداول السلطة بين مختلف مكونات العملية السياسية في الدولة، وإقرار المعارضة ممثلاً بالأحزاب والنقابات بشرعية ومشروعية هذه السلطة.[1]

وهكذا فإن الفاعلية بالنسبة للسلطة / النظام السياسي، تعد ذات طابع نظمي كلي؛ أي ترتبط بالنظام السياسي ككل، ولا ترتبط بجانب أو جزء منها. لذا يمكن القول إن المشروعية لأي سلطة ينبغي أن تقوم على الكفاءة والفاعلية، بشرط أن توفر كل من فاعلية وكفاءة السلطة قدراً كبيراً من الاستقرار في المجتمع الاقتصادي، وكذلك هي المشروعية التي توفر قدراً من الاستقرار في المجتمع السياسي، انطلاقاً من الفعالية والكفاءة، لاعتبارات تتعلق بالديمقراطية الصحيحة، والمواطنة الحقة، ووجود مؤسسات حكم مدني قادرة على الحفاظ على حقوق الأفراد / الشعب، ولأن السلطة هي انعكاس للشعب، والشعب هو مصدر السلطات. فإذا أردنا أن نتحدث عن الفعالية، ذات الطابع النظمي الكلي للنظام السياسي، بوصفه يضم المؤسسات الرسمية، وغير الرسمية، فإن هذا يقتضي بحث الجوانب التي يقوم عليها النظام السياسي من جوانب: البنيوية، والوظيفية، والعلائقية.[2]

فمن الزاوية البنيوية لا بد من تحقيق توازن بنائي ومؤسسي للنظام من خلال دعامتين أساسيتين، هما: وحدانية السلطة العامة، والأخرى تكامل أجهزة السلطة المختلفة ومؤسساتها.[3] أما الناحية الوظيفية فتتعلق بوظائف وأهداف وإمكانيات السلطة، التي تتطلب توافر إمكانيات مالية أو بشرية أو فنية،[4] في حين أن الناحية العلائقية تقوم على علاقة السلطة بالمجتمع وفق مبدأ الفاعلية التي تعد قاعدة المشروعية؛[5] لأن المشروعية تقوم على علاقة السلطة بالمجتمع، انطلاقاً من أن الشعب/ الأفراد هم أساس السلطة، وأن السلطة انعكاس للرأي العام من خلال العملية الانتخابية، وما يصدر عن السلطة من أعمال ونشاطات هي في الأساس محل نقد، سواء

(1) والي، خميس حزام (2003)، مرجع سابق، ص 229.
(2) عساف، عبدالمعطي محمد (1982)، أزمة الفاعلية السياسية في البلاد العربية: إطار نظري مقارن. **شؤون عربية**، (12)، جامعة الدول العربية. ص 7.
(3) المرجع السابق، ص 8-9.
(4) المرجع السابق، ص 13.
(5) المرجع السابق، ص 15- 16.

إيجابياً أم سلباً، وفق ما كفله الدستور ونص عليه القانون، الذي حفظ الحريات وما يترتب عليها من حقوق.

تتطور المشروعية وتتبدل حسب الزمن، لذا فهي تتطلب تغييراً في السلطات من خلال تداول السلطة، من جهة، وتداولها بالطرق السلمية من جهة أخرى، بمعنى أن المشروعية إذا طالت قد تضعف، وبالتالي تجديد السلطات في الأنظمة الديمقراطية الحقيقية والحقة يعني أن المشروعية متجددة وقوية، لأن السلطة تتبدل وفق منهج زمني، وبالتالي فإن الشعب هو الحكم أولاً وأخيراً بإيصال من يراه أهلاً وكفئاً لذلك. وفي حال إخلال السلطة بشروط العقد، فإن ذلك يضعف من مشروعيتها، بمعنى أن فاعلية السلطة قلت وضعفت، وبالتالي يحق للمجتمع من خلال مؤسسات المجتمع المدني التعبير عن رأيه في القضايا الحياتية والمصيرية. ولا يحق للسلطة تجاوز هذه الأمور على وجه الإطلاق.

ونستطيع القول إن على السلطة، إن أرادت أن تحقق مشروعية بدرجة عالية، أن تعمل بكل قدرة ومهارة على تحقيق تكاملية العلاقة بين مكونات النظام السياسي. وتجاوز كل ما يمكن أن يعيق عملية التكامل داخل المجتمع السياسي. وأن يمتلك من المقومات التي تمكنه من تجاوز الأزمات التي يمكن أن تواجهه، مثل المشاركة وغيرها؛ إذ يتوجب على السلطة أن تسعى لخلق انطباع حقيقي لدى الأفراد بأنها تعمل على تحقيق طموحاتهم وأهدافهم، وأنها انعكاس لآرائهم وتوجهاتهم، وهو أمر ينتج من الانطباع بالرضا والقبول بنشاطات السلطة وممارساتها، وفق مبدأ الفعالية؛ إذ إنه جوهر المشروعية، والمقياس لمدى شعبية السلطة من عدمها، وأيضاً لتفاوت مدى مشروعيتها صعوداً ونزولاً.

فإذا أردنا أن نبحث في مسألة الفاعلية والكفاءة في ما تم طرحه في الفصل الثالث من هذه الدراسة، عن مشروعية السلطة في الفكر العربي القومي المعاصر، من خلال عرض الباحث لأفكار كل من النماذج المختارة من المفكرين: زريق، والرزاز، والأرسوزي، فإننا نجد أنهم تحدثوا عن دولتهم المنشودة، بغض النظر عن مسماها عند كل منهم. ونادوا بالديمقراطية أساساً للحكم، وكذلك ضرورة العمل على توفير ضمانات كبيرة وواسعة للنظام الديمقراطي، من مؤسسات وتنظيمات رسمية ومؤسسات المجتمع المدني. وأكدوا أهمية الحريات بأنواعها وما يترتب عليها من حقوق، ونادوا بالعدالة والمساواة، وبالديمقراطية، باعتبار أن الانتخابات تعكسها ممارسة من خلال الانتخابات لمؤسسات الدولة بمستوياتها المختلفة، وتداول السلطة من خلال مؤسسات المجتمع المدني، وغيرها من القضايا التي تتطلب من النظام / السلطة القيام بها

من تحديث وتطوير ومواكبة المدنية، والعدالة بين الأفراد في الحقوق وتولي المناصب حسب الكفاءة وغيرها. وأيضاً تحدث مفكرونا عن الفعالية والكفاءة للسلطة. وبطبيعة الحال فإن إشكالية أو أزمة المشروعية في الفكر العربي المعاصر عابرة لجميع هذه القضايا التي أثارها هؤلاء المفكرون الثلاثة.

فالدولة التي بحثوا فيها تقوم في أساسها وفلسفتها على مبدأ الفاعلية المستندة إلى رضا المواطنين وقبولهم لأعمال السلطة وممارساتها، لا إلى مبدأ الفاعلية المتمثلة بالقوة فحسب، بل إنهم نظروا إلى القوة بأنها تقود إلى الاستبداد والطغيان، وهذا يفقد السلطة كلاً من شرعيتها القانونية والدستورية، ومشروعيتها المعتمدة على القبول الشعبي بسياساتها وممارساتها. ومن هنا، فإن الدولة القومية التي نظّر إليها هؤلاء الثلاثة لكي تضمن السلطة فيها مشروعيتها، فإنها لا بد أن يقوم على مبدأي الديمقراطية والمواطنة، إذ هما صنوان لا يفترقان، وبهما تتحدد طبيعة السلطة، وتقوى أو تضعف شرعيتها, وهذا يعني أنه لا مشروعية بدون ديمقراطية ومواطنة حرة.

ثالثاً- المشروعية ومأزق التطبيق الديمقراطي

يستطيع الباحث، أن يؤكد أن الحديث عن مشروعية أي سلطة، لا بد وأن يرتبط أساساً بتوفر مجتمع ديمقراطي حقيقي، لأن الديمقراطية تعد نظام حياة متكاملاً، سياسياً، واجتماعياً، واقتصادياً، ويقوم على أسس الحرية، والعدالة، والمساواة.

فالديمقراطية تعرف منذ اليونان بأنها "حكم الشعب". وللشعب مفهومان أساسيان: مفهوم اجتماعي ومفهوم سياسي. فالشعب بمدلوله الاجتماعي يشمل جميع الأفراد الذين ينتمون لدولة ما. في حين أن الشعب بالمدلول السياسي يقتصر على من لهم حق مباشرة الحقوق السياسية، وإذا كنا نقول إن الشعب في الديمقراطية هو صاحب السلطة ومصدر السيادة، فإن ذلك ينصرف إلى الشعب بمدلوله السياسي؛ من لهم حق الانتخاب وهم هيئة الناخبين. إذن نستطيع القول إن الشعب بمفهومه السياسي يعني هيئة الناخبين. فكلما اقترب الشعب في دلالته الاجتماعية، كان أكثر تعبيراً عن المبدأ الديمقراطي.[1]

---

(1) إمام، إمام عبدالفتاح (1993)، مسيرة الديمقراطية، رؤية فلسفية. **مجلة عالم الفكر**،(ع2)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب. ص 12-13.

وتعني الديمقراطية أساساً المشاركة السياسية على أوسع نطاق لأبناء الشعب وتكويناته الاجتماعية؛ إذ يمكن للديمقراطية أن تتحقق في الإطار الاشتراكي أو الليبرالية التي تربط بين الديمقراطية السياسية والحرية الاقتصادية الرأسمالية.[1] لذلك تعد الحرية شرطاً جوهرياً وضرورياً للديمقراطية؛ جوهرياً بمعنى أنه لا يمكن للديمقراطية أن تكتمل كمفهوم دون الحرية، ولا تتحقق وجودياً دون تحقيقها، فالعلاقة بين طرفي المعادلة علاقة ضرورية.[2] كما ينظر للديمقراطية باعتبارها ليست مظاهر، بل هي رغبة في عدم ممارسة السلطة المطلقة حسب إرادة الحاكمين. وهي تنطلق من جميع الدواعي السياسية والأخلاقية والمنفعية وقيام الحكم الديمقراطي.[3]

يمكن النظر للديمقراطية باعتبارها منهجاً ونظاماً للحكم، كما أنها نظم محكمة لها مقومات مشتركة من مبادىء، ومؤسسات، وآليات، وضوابط، وضمانات؛ إذ ليس من حق أي كان، سواء أكانت حكومة، أم حزباً، أم حركة أن تصف نفسها بالديمقراطية دون الالتزام بثوابت نظام الحكم الديمقراطي. فالديمقراطية تقوم أساساً على مجموعة من المبادىء، وهي: مبدأ الشعب مصدر السلطات نصاً وروحاً وواقعاً. والسلطة تمارس مهامها وفق تفويض من الشعب على نحو دوري عبر عملية انتخاب حرة ونزيهة وفعالة، تؤدي نتائجها إلى تداول السلطة، بما يحقق ولاية الشعب على نفسه، انطلاقاً من مبدأ المواطنة الكاملة المتساوية الفاعلة، باعتباره مصدر الحقوق ومناط الواجبات، دون تمييز ديني، أو مذهبي، أو عرقي. ويترجم مبدأ التعاقد المجتمعي المتجسد في دستور ديمقراطي تام لكل مواطن، حاكماً كان أو محكوماً. إن أسس مبدأ المواطنة، وسيادة الفرد، وحكم القانون، وفصل السلطات، وضمان الحقوق والحريات العامة، وتداول السلطة، وتكاملية الحريات والحقوق،[4] تعد من ثوابت الديمقراطية وأساسها.

وتعد المشاركة السياسية مجالاً آخر يبتغي تحقيق المساواة. فالديمقراطية هي منهج يمكّن جميع المواطنين من نيل نصيبهم من عملية صنع القرار السياسي. ولايمكن وصف الدولة بالديمقراطية، إذا كانت دولة تحرم شعبها أو جزءاً منه من ممارسة حق المشاركة

---

(1) إبراهيم، سعد الدين (1988)، (تحرير)، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 33.

(2) بوبر، كارل(2009)،**في الحرية والديمقراطية**،(ط1)،ترجمة عقيل عيدان،كويت، مركز الحوار الثقافي.ص 8.

(3) زيعور، محمد (1990)، مرجع سابق، ص 316.

(4) الرحمون، أحمد عوض وآخرون (2008)، **الدولة الوطنية المعاصرة وأزمة الإندماج والتفكيك**، بيروت، مركز دراسات الوحده العربية، ص 110-111.

السياسية، أو أي حق من حقوقه، أو تمارس أي تمييز ضده أو ضد أحد مكونات المجتمع السياسي،[1] إذ إن الديمقراطية تُعبر عن معنى حقوق الفرد في الحرية، والتملك والسعادة والنظام السياسي الذي يؤمن هذه الحقوق أو يكفل ثباتها وتوسيعها، مما يوجد حالة من توازن القوى الاجتماعية، تمهد الطريق أمام قبول مبدأ حل المشكلات الاجتماعية سلمياً، والاعتراف بتداول السلطة السياسية كحق طبيعي لكل من الحزب الحاكم والحزب المعارض على حد سواء.[2]

أما عن وجود الديمقراطية بأبعادها في الفكر القومي العربي المعاصر، والمتمثلة في: احترام الحقوق الأساسية التي لا تقبل الفصل عن الحرية، والمواطنية، والصفة التمثيلية،[3] فإن هذا معناه توفر نظام ديمقراطي يقوم على ثلاثة أركان هي: [4]

1. ضرورة وجود مؤسسات سياسية ومدنية، تتمتع بمكانة فوق الأفراد، بغض النظرعن انتماءاتهم وخلفياتهم العرقية، والدينية، والسياسية؛ أو ما يمكن تسميته بالحزبية.
2. توافر فاعلية للنظام التي تتصف بمطابقتها لمصالح الأفراد والمؤسسات، وما ينتج عن ذلك من حقوق وواجبات.
3. تداول السلطة داخل مؤسسات النظام بين القوى السياسية والاجتماعية المختلفة، على أساس حكم الأغلبية مع مراعاة حقوق الأقلية.

وبالتالي فإنه لكي نتحدث عن سلطة، بمعنى مجتمع سياسي ديمقراطي، فإن هنالك شروطاً يجب توافرها وتحقيقها، وهي:[5]

أ- وجود المعارضة من حيث المبدأ، والاستعداد لإعطائها قدراً من الشرعية المقننة. والمعارضة تعني هنا، المعارضة السلمية المنضبطة بشروط العلمية الديمقراطية ومبادىء القانون والنظام والدستور المتفق عليه. وتعني أيضاً التعددية في الرأي والاجتهاد بشخوصه وأطرافه المجتمعية، ومشاركتهم في العملية السياسية بالطريقة التي تحددها ظروف كل بلد وأنظمته.

---

(1) اربورتون، لينغل (2009)، **الفلسفة الأسس**، (ط1)، ترجمة محمد عثمان، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص 122-123.

(2) الشويري، يوسف، (2011) **مسارات العروبة نظرية تاريخية**.(ط2)، بيروت: مركز دراسات الوحده العربية، ط2. ص 420.

(3) تورن، ألان (2000)، **ما الديمقراطية**، ترجمة عبود كاسوم، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ص46-59.

(4) والي، خميس حزام (2003)، مرجع سابق، ص 230.

(5) المرجع السابق، ص 235.

ب- وضع آلية لتداول السلطة التنفيذية سلمياً وقانونياً، سواء بالتغيير أوالتعديل الحكومي في ظل ثبات الرمز الدستوري للحكم الشرعي، الممثل للسيادة العليا وللأحكام الدستوريةا لمقررة.

جـ - القبول بشروط العملية الديمقراطية كافة، سواء مع السلطة أو بين المشاركين، والالتزام بعدم استخدام الديمقراطية ذريعة لاحتكار السلطة.

وهكذا فإن الديمقراطية نظام متكامل بأبعاده السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وإن انتظام هذه الديمقراطية واستمرارها مسؤولية القوى الشعبية كما هي مسؤولية الحكم، ويجب ألا تعني حق المعارضة في انتقاد السلطة والدولة والحط من هيبتها، فلا ديمقراطية في دولة ضعيفة، لأن ضعف الدولة لا يقيم عناصر ومقومات الحياة والنظام الديمقراطي،[1] مما يعني إما الفوضى، أو التسلط، وفي الحالتين لا تستقيم الديمقراطية، ولا تقوم السلطة وفق مبادىء وأسس المشروعية التي تعكس في أحد أبعادها رضا الشعب عنها بما يتعلق بأدائها.

وحتى تتكامل الديمقراطية، فإن ذلك يتطلب شيوع ثقافة جديدة. تفرضها الحياة الديمقراطية عملياً، وهي الثقافة التي يمكن وصفها بذات النزعة النسبية، والتي تحل محل النزعة الشمولية في غيرها، حيث تسود العناصر الإيجابية للثقافة المتمثلة في: منطق التوافق، والتراضي، والتعاقد، والتنازل المتبادل، لتحل محل قواعد التسلط والاحتكار والإلغاء، فتفتح مجالاً أمام مشاركة القوى السياسية والاجتماعية. لذا يعد مفهوم ثقافة الديمقراطية، مفهوماً مركزياً وتأسيسياً للحياة بأبعادها المختلفة والسلطة معاً،[2] مما يمكننا من القول إن السلطة هنا تتمتع بمشروعية، بوصفها تقوم وفق رأي ورضا الشعب وحرية الاختيار، من حيث هو مصدر السلطات والتشريع.

والديمقراطية لا يمكن أن تصبح قيمة في ذاتها، وأن تكون معياراً لمشروعية السلطة، إلا عندما تعني التعددية التي تشكل هيكلها الخارجي الممارسة الفعلية للحرية أيضاً، وتحقيقاً للقيم التي تقام باسمها هذه الهياكل التعددية، من مساواة وحركة اجتماعية وتداول حقيقي للسلطة. وهنا لا تقاس ديمقراطية أي نظام سياسي ما من خلال إحصاء عدد الأحزاب التي يسمح لها، وإنما من خلال درجة التداول الفعلي والحقيقي للسلطة بين النخب المتعددة، وعبر الطبقات

---

(1) الأنصاري، محمد جابر (1996)، الديمقراطية ومعوقات التكوين السياسي العربي، **المستقبل العربي**، (203)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 6.

(2) بلقزيز، عبدالإله، (1997)، الإنتقال الديمقراطي في الوطن العربي: العوائق والممكنات، ورقة قدمت إلى: **حالة الأمة العربية: المؤتمر القومي العربي السابع: الوثائق – القرارات – البيانات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 427.

الاجتماعية المختلفة، وما قد ينتج عن ذلك من آثار مطلوبة وحتمية على مستوى تحقيق عملي للمشاركة الشعبية وللتكافؤ في الفرص بين أفراد الأمة. وهذا التكافؤ، بما ينطوي عليه من مساواة ومشاركة وكرامة أيضاً، وحده هو أساس المواطنة في الدولة الحديثة الديمقراطية.[1] وهذا يتطلب بدوره مؤسسات قانونية ودستورية فاعلة، وتتمتع باستقلالية قانونية كاملة، ولا تخضع لرغبة أو هيمنة السلطة الحاكمة.

إن النظرة الصحيحة إلى الديمقراطية تقوم على أساس أنها ليست الحرية والمساواة، وإنما هي ما يحقق الحرية والمساواة، وتتعلق أساساً بمسألة السلطة، وقضية الدولة وطبيعتها، فبقدر ما ينظر إلى الديمقراطية من زاوية تنظيم السلطة والدولة بحسب قانون تجمع عليه الأغلبية لاتفاقه مع مفاهيمها وأهدافها، ويتيح تداول السلطة بين الأطراف من دون قوة وقهر، ويسمح بممارستها ضمن القانون،[2] بقدر ما نصل إلى سلطة تتمتع بالمشروعية. وبقدر إنجازات السلطة وتحقيقها لشروط الحياة الديمقراطية من جهة والحياة المصانة للفرد، ترتفع نسبة المشروعية، والعكس صحيح.

ولكي نصف سلطةً ما بأنها تتمتع بمشروعية، فثمة شرط ضروري لذلك، يتمثل في قيام نظام ديمقراطي حقيقي، يقوم وفق أركان وأسس ومقومات، أساسها حرية الفرد وضمان حقوقه، والمساواة والعدالة، وأيضا وجود الصفة التمثيلية، وتداول السلطة، بالإضافة الى وجود مجتمع مدني حقيقي يعكس حياة ديمقراطية . وتعبر السلطة عن رأي أغلبية المجتمع، مع حفظ حقوق الأقليات، في حين أن غياب النظام الديمقراطي عن المجتمع السياسي، يعني حتماً وضرورة غياب المشروعية عن السلطة، وسيادة مبدأ التسلطية.

رابعاً- المشروعية: الضرورات والتحديات

نعاني في الفكر العربي من إشكالية، شكلت وما زالت، عقبة في طريق حل كثير من القضايا، ألا وهي الثنائيات التي توصف بها السلطة ونقدم أحكامنا بناء عليها. فعندما نقول "المشروعية: الضرورات والتحديات"، فإننا نقع هنا في هذه الإشكالية، فهي ضرورات لكي يكون بمقدورنا الحكم على السلطة أنها سلطة تتمتع بالمشروعية، وفي الوقت نفسه فإن غيابها يشكل تحدياً حقيقياً في إيجاد هذه المشروعية؛ لذا، ولكي نتحدث عن مشروعية حقيقية لأي سلطة ما، يتوجب توافر عدد من الشروط الضرورية، التي لا توجد مشروعية من دونها.

---

(1) غليون، برهان (2003)، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، مرجع سابق، ط3، ص 272، 273.
(2) والي، خميس حزام (2003)، مرجع سابق، ص 265.

وقد توصل الباحث إلى استنتاج اشتراطات رئيسية تتصف بها السلطة ذات المشروعية. وهي بالأساس تشكل منظومة وبيروقراطية مؤسساتية فكرية تتوزع على محاور رئيسية ثلاثة، على النحو الأتي:-

أولاً – توافر الديمقراطية باعتبارها نظام حكم وحياة. وتنطوي على مجموعة اعتبارات أو اشتراطات مثل: وجود "النظام السياسي وسلطات الدولة. وفاعلية السلطة. التداول والانتقال السلمي للسلطة. والثقافة الديمقراطية باعتبارها ثقافة المجتمع".

ثانيا- سيادة مبادىء الحقوق والحريات، والمواطنة، والواجبات، والعدالة والمساواة.

ثالثاً- توافر المجتمع المدني ومؤسساته، والأحزاب السياسية، والنقابات، وقوى المعارضة .

فهذه المنظومة تتكامل عناصرها من أجل قيام حياة ديمقراطية قائمة على المواطنة القانونية، أي إن لكل مواطن حقوقاً وواجبات، حفظها الدستور ونص عليها القانون. وأن السلطة منتخبه من الشعب، وفق عملية انتخابية حرة ونزيهة، بعيدة عن تدخل أي جهة كانت، وأن السلطات موزعة لا تتداخل فيما بينها، وإنما تتكامل في أداء عملها، ففصل السلطات مكفول بموجب النصوص الدستورية. وأن هذه السلطات يتم تداولها بين الأحزاب وفق العملية الانتخابية، وأيضاً وفق تداول سلمي للسلطة دون أي وجود للقوة المادية واستخدامها لتغيير السلطة؛ إذ إن السلطة منتخبة من الشعب، فالشعب هو مصدر السلطات، وهو الوحيد الذي له الحق في تغييرها، بالطرق والأساليب القانونية التي كفلها الدستور.

ويجب أن تتمتع السلطة، بقدرة ومهارة عاليين لتحقيق تكاملية العلاقة بين مكونات النظام السياسي، وتجاوز كل ما يعيق عملية التكامل هذه؛ إذ يتوجب عليها السعى لخلق انطباع حقيقي لدى الشعب بأنها تعمل على تحقيق طموحاته وأهدافه، وأنها انعكاس لرأيه وتوجهاته، وما ينتج عنه من رضا وقبول بنشاطات السلطة وممارساتها، والعمل على ترسيخ ثقافة الديمقراطية باعتبارها ثقافة المجتمع السياسي، للوصول إلى تكاملية الحياة الديمقراطية بأبعادها المختلفة، وأيضاً لسيادة عناصرها الإيجابية من توافق وتراضٍ وتعاقد.

أما الجزء الثاني من المنظومة التي تتعلق بسيادة مبادىء الحقوق والحريات، فإنها تقوم على أساس المواطنة الحقة، وعلى الحرية بأشكالها: الحريات الشخصية، والحريات السياسية، والحريات الاقتصادية، والحريات الاجتماعية، بما فيها حرية الدين والاعتقاد. وصون الحقوق التي تتوزع أيضاً إلى حقوق شخصية، وسياسية، واجتماعية، بما فيه ضمان حرية التعبير وهو أيضاً حق. وحرية التصريح عبر الوسائل الإعلامية المتاحة وفق القانون، وهو حق أيضاً.

وحرية الاختيار لمن يمثله في السلطة، وهو حق أيضاً. وأن على الفرد واجبات اتجاه الدولة كما أن له حقوقاً، وتقوم هذه الحقوق والحريات وفق مبدأي العدالة والمساواة، فجميع الأفراد متساوون في الحقوق والحريات والواجبات وفق الدستور وأمام القانون. ولا أساس للتمييز بينهم إلا المواطنة، وهذا يقتضي إلغاء وتجاوز الأسس الجهوية والفئوية والدينية والعرقية والسياسية. فما يتوجب على الدولة القيام به هو العمل على إدخال الحرية في معادلة بنائها المؤسسي.

أما الجزء الثالث من المنظومة، فيتكون من المجتمع المدني ومؤسساته، التي تتمثل في الأحزاب السياسية، والنقابات، والمعارضة، وما يتصل بهما من حقوق وواجبات، وما يتفرع عنها من مؤسسات وأمور أخرى. فالمجتمع المدني أساساً بحاجة إلى مجتمع سياسي من خلاله تُدار الدولة، كما أن الدولة بحاجة إلى مجتمع مدني يمدها بالمشروعية، فلا يوجد مجتمع مدنياً فاعلاً دون ديمقراطية حقيقية قابلة للحياة والتطور، ولا وجود لديمقراطية واقعية من دون تداول حقيقي للسلطة، ولا بد كذلك من ضرورة تفعيل مبدأ انتقال السلطة بالطرق السلمية وفق سيادة القانون.

فحيوية المجتمع المدني تنبع من حيوية النظام السياسي، وحيوية المعارضة؛إذ إنها هي التي تعكس الحياة العامة بمقوماتها المختلفة، فنشاطات الأحزاب في الحياة السياسية، ووصولها إلى السلطة عبر الانتخابات الحرة والنزيهة، ووجود معارضة وطنية قوية تتوافر لها كل الحقوق والواجبات وفق مبدأ العدالة في الحقوق والحريات، وتتوفر لها حرية التعبير عن الرأي بالوسائل المختلفة، وحرية التصريح، وحرية التجمع وغيرها، والمعارضة بحيويتها ونشاطاتها، جعلت من المجتمع المدني عنصراً إيجابياً في المجتمع السياسي، والسمة الأساسية للحداثة السياسية، التي جعلت منه الفاعل الرئيس لعمليات التحديث الاجتماعية والاقتصادية.

وبناء على ما تقدم فإن السلطة السياسية العربية تعاني من إشكالية كبيرة، تتمثل بمجموعة من التحديات التي تعيق تأسيس شرعية ومشروعية لأي سلطة، وتتمثل في:

أ- تأسيس شرعية الدولة ومشروعية السلطة فيها وفق مبادىء العقد الاجتماعي والتفويض الشعبي، المتمثل بانتخاب السلطة الحاكمة، من أعلى رأسال الهرم حتى باقي مؤسسات الدولة التي تتطلب طبيعة عملها وتكوينها انتخاب أعضائها، مثل البرلمانات والسلطات التشريعية.

ب- منح المواطن الحريات والحقوق وبالأخص السياسية والاقتصادية، وتجاوز مفهوم دولة الرعاية، وأن المواطن يعمل لدى الدولة، وأن تصبح الدولة تعمل لدى المواطن وتخدمه. وتوزيع السلطات وتجاوز المركزية الإدارية.

ج- تفعيل مبدأي العدالة والمساواة في الوظائف، وتجاوز الطائفية والعرقية والدين. وفتح الباب لمشاركة المواطنين في الوظائف بغض النظر عن خلفياتهم.(1)

فهذه الاستراتيجية تدعم من عمل المنظومة، وتساهم على نحو كبير في النظر لأي سلطة تعمل وفقها، على التحلي بالشرعية والمشروعية في بنائها، وممارستها لدورها ونشاطها في الواقع العملي، لأن هذه السلطة جاءت وفق أسس دستورية وقانونية، وأن السلطة أيضاً منتخبة من الشعب، وتعكس آماله وطموحاته، وجاءت صادقة ومعبرة عن رأيه. وأنها مسؤولة أمامه أولاً وأخيراً عن تصرفاتها وأفعالها.

وإذا انطلق الباحث إلى الأساس الذي تنهض على أساسه شرعية أي سلطة، وكذلك مشروعيتها التي تعد بمثابة العمل الذي يمارسه الجسد من أفعال وردود أفعال في الحياة اليومية، فإن من متطلبات الشرعية والمشروعية وجود أساسين متلازمين: تمثيل الأمة وسلطة الشعب، وبالتالي فإن وجود الشروط الضرورية لتوافر أي سلطة على عنصري الشرعية والمشروعية، أمر بالغ الأهمية. فبهذه الشروط يكون هناك شرعية ومشروعية، وبغيابهما أو غياب أحدهما تختلف المعادلة وشروط توازنها. فتوافر إرادة الشعب والجزء الآخر من العقد الاجتماعي الذي قامت على أساسه الدولة والسلطة، وهما الدولة والسلطة، تعبير عن الإرادة العامة، كما أن مبدأ سلطة الشعب، هو المبدأ الذي يسلم بأن الشعب هو مصدر السلطة، بصرف النظر عن الآلية التي يسلّم بها السلطة إلى غيره. (2)

وبتوافر هذه المنظومة وتكامل عناصرها تتشكل منظومة حياتية بثلاثة مرتكزات، على المستوى السياسي والفردي والمجتمعي. فالسلطة تقترب أو تبتعد عن مشروعيتها، بقدر قربها أو بعدها عن تحقيق هذه المرتكزات الثلاثة في الدولة. وبالتالي يمكن القول إن سلطةً ما تتمتع بمشروعية عالية أو متوسطة أو ضعيفة، وفقاً لمستوى تحقيقها لهذه المرتكزات في حياة الفرد / المجتمع، الذي نستطيع قياسه من خلال رأي مجموع الأفراد بالسلطة، ويقوم أساساً على

---

(1)عبدالجبار، فالح، **أزمة الإندماج والهوية. في أزمة الدولة في الوطن العربي** (ندوة) (2011)، (ط1)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 276.

(2) بلقزيز. عبدالإله، **الدولة في الوطن العربي وأزمة الشرعية. في أزمة الدولة في الوطن العربي** (ندوة) (2011)، (ط 1)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص ص 306-307.

ممارسات وسلوكيات الدولة وفق المنظومة المشار إليها. ومن الجدير بالذكر أن هذه المنظومة تشكل كلاً واحداً متكاملاً، فأي خلل في التطبيق سواء في المنظومة ككل، أو في جزء منها، يشكل عيباً في المشروعية. وهذا يقاس من خلال الفرد ورأيه، والأحزاب والمعارضة، وعموم مؤسسات المجتمع المدني. فبقدر ما تقوم عليه هذه المنظومة من ضرورات لمشروعية السلطة، فإن غيابها يشكل معوقاً أمام إيجاد مشروعية لأي سلطة كانت.

الخاتمة

تحتل كل من مسألتي الشرعية والمشروعية وعلاقتهما بالسلطة أو الحكم أهمية بالغة في الفكر الفلسفي عامة، والفلسفة السياسية منه خاصة، لا سيما في الدراسات والأبحاث المعاصرة التي درست فكرة الدولة المدنية الحديثة. وكان الفكر الغربي ولا يزال، في الواقع، سباقاً في هذا المجال. وفي حين أن الفكر العربي المعاصر، بعمومه، أولى موضوع الشرعية جانباً مهماً من فكر المفكرين العرب المعاصرين، الذين تناولوا في بحوثهم مشكلة الدولة العربية المعاصرة وعلاقة السلطة فيها مع الفرد والمواطن والمجتمع ومؤسسات الدولة، وقدموا فيها أفكارهم التي تركزت في جلها على بحث أسس هذه الشرعية ومصادرها وضروراتها بالنسبة للسلطة الحاكمة. كما أننا نجد أن موضوع المشروعية لم يلق اهتماماً يذكر من لدن هؤلاء المفكرين كما هو الحال بالنسبة لموضوع الشرعية، وبالتالي فقد غاب أو كاد هذا الموضوع من كتاباتهم.

ومن الممكن أن نرجع السبب الرئيسي في ذلك إلى أن المفكرين العرب كانوا يولون أهمية نسبية لفكرتي السلطة والدولة، من حيث إن تفكيرهم كان ينصب على الجهود التي تتصل بالتأسيس للدولة المعاصرة، أما ما يتعلق بالمفكرين القوميين، فما بدا واضحاً أن فكرهم الفكرية انحصرت عند حدود التبشير أو التنظير لدولة الوحدة، الدولة العربية القومية، فكان المهم بالنسبة لهؤلاء هو قيام الدولة / دولة الوحدة، وبعد ذلك يتم بحث كل شيء في متعلقات وقضايا ومسائل هذه الدولة، من قبيل الدولة والسلطة، السلطة والمواطن، السلطة والشرعية. وما إلى ذلك من قضايا تأخذ طابعاً فكرياً ونظرياً مثل قضية المشروعية، إذ كان المهم دائماً قيام الدولة بعد أن شهد العالم العربي تمزقات سياسية وجغرافية، وانقسامات عميقة.

إنه ما من شك أن مسألتي الشرعية والمشروعية تحتلان أهمية كبرى، وبالتالي تتطلبان مزيداً من الدراسات، إلا أن هناك صعوبة بالغة في دراستها، لما يشكلانه من قضية جوهرية في موضوع الدولة العربية المعاصرة. وهذه الصعوبة تأتي من عدة جوانب، أهمها عدم وضوح الرؤية حول مفهوم كل منهما. وما يرتبط به من قضايا فكرية تتعلق بإشكالية الدولة والسلطة والفرد، وما يترتب على ذلك من نتائج تتمثل بتمتع سلطة ما بشرعية ومشروعية معاً، أو غياب احداهما أو كليهما، وأثر كل ذلك على المجتمع والاستقرار فيه.

وهنا يتوجب على الباحث في موضوع السلطة الإشارة إلى الجوهر، الذي تقوم عليه كل من الشرعية والمشروعية. ويتمثل هذا الجوهر أساساً بالفرد المواطن ، باعتباره الطرف الأساس في العقد الاجتماعي الذي تقوم بموجبه السلطة وتمارس وفقه أعمالها. فتأتي السلطة وفق إرادة الشعب، الذي يجب أن تنال رضاه، من خلال الرأي العام، على ما تقوم به من أفعال وممارسات.

وعليه ؛تجب الإشارة إلى مسألة مهمة في موضوعي الشرعية والمشروعية، تتمثل في أنهما لا يعدان حكماً ناجزاً من وضع السلطة من حيث بقائها أو زوالها، إنهما بالأحرى يكونان عملية تتصف بالتطور والنمو، مما يعني كنتيجة منطقية أنها تتغير وتنتقل من حالة إلى أخرى. فالسلطة الشرعية قد تصبح غير ذلك، والسلطة التي تتمتع بالمشروعية أيضاً قد تصبح بين لحظة وأخرى فاقدة لها، وذلك بناء على ما سبقت الإشارة إليه، باعتبار الفرد وما ينتج عن رأيه ورأي مجموع الأفراد من تصور عن أعمال السلطة ومنجزاتها العملية على أرض الواقع. وعليه،فقد نصل إلى درجة عالية أو متدنية لمستوى القبول والرضا عن أعمال السلطة، وقد نصل في مرحلة ما من عمر السلطة إلى فقدان أحدهما أو الاثنتين معاً، مما يعني انهيار السلطة. وهنا يصل الباحث إلى نتيجة مهمة، تتمثل في أن لوجود أو استمرار كل من الشرعية والمشروعية متطلبات وضمانات، تتمثل في: الدستور والقانون، وفاعلية الإنجاز، وفعالية السلطة. فكل من الشرعية بالمعنى القانوني، والمشروعية، تقومان وتوجدان بالرضا والتأييد الشعبيين؛ أي الرأي العام .

كما أن القبول والرضا العام لأي سلطة هو الذي يسبغ عليها شرعيتها ومشروعيتها. فوجود أوبقاء إحداهما أو الاثنتين معاً يستند إلى ذلك. كما يتطلب وجود مؤسسات حقيقية وفاعلة في المجتمع السياسي؛ بمعنى بيروقراطية إدارية راسخة ومستقرة في الدولة، التي تقوم على وضوح المهام والصلاحيات، وتستند أساساً إلى قوانين وأنظمة وتعليمات، تجعل الأفراد متساوين في الحقوق والواجبات تحت سيادة القانون.

وتعد الدولة أساساً مجالاً لتنظيم العلاقات بين السلطة المنتخبة وبين الأفراد والمجتمع، فضلً عن مؤسسات المجتمع المدني، لأن الفرد في الدول الديمقراطية والبرلمانية يعتبر مصدراً وأساساً للسلطات. فشرعية السلطة في النظام الديمقراطي تتجسد بصورة أولى من خلال تحقق الشرعية القانونية والدستورية والإجرائية لدى السلطة، بحيث يمكن للسلطة أن تحقق

مشروعيتها من مجموع الأعمال والممارسات والإجراءات التي تقوم بها الساطة الشرعية وتلقى قبولاً ورضى من المواطنين بعد إحراز الإنجازات في أعمالها. وأن أي خروج أو إخلال بالمنظومة التي تتشكل منها المشروعية وعلى رأسها الرضا والإنجاز، يقود حتماً إلى ضعف الشرعية أو غيابها. فالإرادة الشعبية هي التي تعطي المشروعية مكانتها ومضمونها، وتصبح عندئذ بمثابة المرجعة التي تقوم وفقها وتستند عليها، وبدونها لا شرعية على الإطلاق، فالمشروعية لا تمنح ولا تسحب ولا تكتسب إلا بالرأي العام، المتمثل بالإرادة والتأييد الشعبيين.

إن الشرعية، لا يمكن النظر إلى مسألة تحققها في ادولة الديمقراطية الحديثة، إلا عندما يؤسس لها من قبل النظام القانوني والدستوري، فالساطة الديمقراطية لكي تكون صاحبة شرعية، لا بد أن تقوم على مؤسسات هذا النظام.

على أن الإشتراط الأساسي الذي تنبثق منه مسألة المشروعية، يستند أولاً إلى وجود الساطة المحرزة لشرعيتها، وفقاً للنظام، بيد أن استمرار أو بقاء المشروعية بالنسبة للساطة يتوقف على إستمرار رضا الرأي العام، بحيث تضعف المشروعية بضعف هذا الرأي العام وتقوى بقوته. وعليه يمكن للباحث القول إن المشروعية تعني استناد الساطة إلى الشعب وإلى الرأي العام باعتباره مرجعية، وأيضاً مصدراًلكل من الساطة والمشروعية، فكل ساطة لا تقوم وفق ثقة الشعب ورأيه، ساطة لا مشروعية لها ولا مصداقية. حتى لو كانت ساطة شرعية، وهذا الأمر منوط بالديمقراطية وتداول الساطة، وفقاً للآليات القانونية والدستورية. وعندئذ يصبح معيار المشروعية حاسماً بالنسبة لإستمرار الساطة من عدمه.

إن الساطة التي تقوم على التساط والاستبداد، تغيب معايير ومبادىء العدالة والمساواة والحرية. وتكونساطة فاقدة للشرعية وللمشروعية معاً. فالمشروعية تعد التطبيق العملي للشرعية في الواقع والممارسة؛ إذ إنها تهتم بما هو منجز على الأرض ساوكاً وفعلاً، بما هو عملي، بالاعتماد على الرأي العام، الذي يمكن وفقه أن نقول إن هناك رضا من عدمه اتجاه ساطة ما، وبناء عليه يكون الحكم بوجود مشروعية للساطة ، أو لا مشروعية لها.

ولا بد من الإشارة إلى أن المشروعية باعتبارها تقوم على الرأي العام، تعد أمراً إنسانياً؛ إذ إنها تتصف بالمعيارية والقيمية والذاتية، فهي مرتبطة ومتقلبة حسب الرأي العام، في حين أن الشرعية تقوم وفق أسس ومقومات دستورية وقانونية واضحة ومنصوص عليها.

والمشروعية تعني الأسس التي تقوم عليها السلطة من عدالة ومساواة وحرية بين الأفراد وفق الدستور والنصوص القانونية.

وحتى نستطيع القول إن سلطةً ما تتصف بالمشروعية، فلا بد من أن تتفق نشاطاتها وتصرفاتها وفق مبدأ العدالة والمساواة بين مكونات المجتمع السياسي وعناصره، في إطار ما نظمه الدستور ونصت عليه القوانين والأعراف التي يحكم المجتمع بها. ولا بد من أن تستند أساساً إلى رضا الأفراد باعتبار مجموعه يشكل الشعب. فسلطة الحاكم المطلق أو المستبد تعد غير مشروعة، حتى ولو جاءت وفق أشد أنواع الشرعيات قوة ونجوزاً في المجتمعات، ألا وهي الشرعية الأقوى؛ الشرعية العقلانية أو القانونية.

وقد تعتبر السلطة الثورية مشروعة حتى وإن قامت على أنقاض حكومة قانونية. ومن الممكن تطور احتمالات نظرية تفيد بإمكانية أن تكون هناك حكومة (سلطة) غير شرعية ابتداء، لكنها تتمتع بالمشروعية لاحقاً لوجود قبول وتأييد شعبي لها (أي بسبب أفعالها وسلوكها الذي يجد قبولاً شعبياً). وأيضاً قد يكون هناك سلطة تتمتع بالشرعية والمشروعية في آن معاً (جمعت بين شرعية العقد والقانون والدستور، وبين مشروعية الرضا الشعبي بخصوص تصرفاتها وأفعالها)، وسلطة شرعية لا تتمتع بالمشروعية، (أي سلطة حازت على شرعية تعاقدية أو قانونية، ولكنها أتت بأفعال لا تعد مشروعة من وجهة نظر شعبية). وسلطة غير شرعية وتتمتع بالمشروعية، (بمعنى أن سلطة ما أتت بالقوة والتغلب ولكنها تمارس تصرفات وسياسات تتفق مع العدالة). وأخيراً سلطة غير شرعية ولا تتمتع بالمشروعية، كما هو الحال في أنظمة كثيرة في دول العالم الثالث والوطن العربي. وما يسوغ كل ذلك هو فعالية السلطة وإنجازاتها، وارتباط ذلك بالرضا العام.

وأوضح الباحث أن العلاقة بين السلطة والفرد والمجتمع هي التي تؤسس لمشروعية السلطة من عدمها، فوجود علاقة مستقرة قائمة على الرضا الشعبي عن إنجاز وسلوك الحكومة، يؤسس لمشروعية قوية للسلطة، في حين أن العكس يؤدي إلى ضعف المشروعية أو غيابها. وبناء على ذلك يمكن الحكم بعدم مشروعية السلطة أو بمشروعيتها وفق الإرادة العامة،بمعنى أن تكون السلطة تعبيراً دقيقاً عن هذه الإرادة.

وتعاني الدولة العربية المعاصرة من أزمة الشرعية والمشروعية معاً،لفقدانها الأسس الفكرية والعملية التي على أساسها يقوم مشروع الدولة الحديثة؛ الدولة الديمقراطية، الدولة البرلمانية، دولة الفرد والمجتمع، التي يكون فيها الفرد أساس السلطة ومصدرها، بالإضافة إلى غياب الدولة الحديثة ودولة القانون والمؤسسات؛ الدولة ذات الشرعية القانونية. وبناء على هذه الرؤية، فالمشروعية لأي سلطة تقوم بالأساس على قانون عملي يضمن الحرية ويصونها بكافة جوانبها وأنواعها. وما تؤسس له في المجتمع الديمقراطي والمبادىء التي تحفظ وتصون الحريات وما يترتب على ذلك من حقوق وواجبات، كما أن لوجود المؤسسات البيروقراطية والمجتمع المدني والأحزاب الحقيقية ذات البرامج المعبرة عن مجموع الأعضاء، وتكاملية العملية السياسية بين مكونات النظام السياسي، حكاماً ومحكومين ومعارضة أثراً كبيراً على المشروعية.

لقد بدا واضحاً من الدراسة أن الرأي العام، والإرادة الشعبية هما المرجعية التي تقوم عليها المشروعية، وبالتالي يترسخ دور الأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني وجماعات المصالح، التي هي أساس تمثيل الرأي العام بمعناه الرقابي على السلطة، وأيضاً التوعية المستمرة بحقوق الفرد وواجباته في المجتمع. فالمواطنون هم الدولة بمعنى السلطة، وهم على استعداد للدفاع عنها وللدفاع عن حقوقهم سواء أكان الخطر خارجياً أم داخلياً. فالدولة الديمقراطية البرلمانية، وما يتبع ذلك من مسميات للدولة، تعني أساساً أن السلطة هي الضامنة لحقوق الأفراد ولحرياتهم بشكل فردي أو جماعي، لأنها انعكاس لرأيهم، وتعمل وفق المعايير الدستورية والقانونية.

وهنا يمكن طرح سؤال جوهري هو: هل تتآكل الشرعية والمشروعية؟ وهل تسقط السلطة بسبب ضعف أو غياب الرأي العام؟ الإجابة ستكون بنعم، فالسلطة تتآكل وتتراجع شرعيتها ومشروعيتها. والسلطة تسقط أمام غياب الرأي العام المؤيد لها. فهناك الشرعية القانونية والمشروعية الانتخابية. ولكن حين تقوم السلطة، التي جاءت وفق الشرعية القانونية بتنفيذ وعودها أثناء العملية الانتخابية،فإنها عندئذ تمتلك المشروعية حسب الرأي العام، الذي أوصلها إلى السلطة. وبذلك تكون السلطة قد وفقّت بين مشروعية الانتخاب وبين مشروعية الإنجاز، وهذا يرتبط أساساً بفعالية السلطة ومدى مقدرتها على تمثل احتياجات ورغبات الأفراد والمجتمع، وعملت على بلورتها على أرض الواقع، فجاءت شرعية الإنجاز وفق هذه الرؤية، مما يكسبها مشروعية.

من الممكن أن يطرح سؤال وجيه يخص طبيعة العلاقة بين الشرعية والمشروعية، مفاده: هل ثمة علاقة ارتباطية مفهومية بين الشرعية والمشروعية، واستقرار المجتمع من جهة أخرى؟ إذا انطلق التحليل من التأكيد الذي يقضي بأن الفرد هو الأساس في تشكيل المجتمع، وبأن مجموع الأفراد هم الذين يشكلون المجتمع السياسي / الدولة، فإن الأفراد يعدون مجتمعين مصدر السلطات جميعها وأساسها، وبالتالي هم أيضاً مصدر الشرعية والمشروعية. وعليه فإن استقرار المجتمع يعني سيادة المعايير المدنية وحكم القانون والمعايير الأخلاقية وفق ثقافة الديمقراطية، ومن شأن هذا الاستقرار أن ينعكس ويتجلى في الواقع في مستوى المشاركة السياسية وتحقيق الرضا العام بين الأفراد عن نظام المؤسسة الدولاتية وقواعدها، التي تمارس من خلاله السلطة / الحكم، وهذا يعد جانباً مهماً لشرعية السلطة، في حين أن سلوك الرضا العام الذي تظهره الجماهير (مجموع الأفراد) تجاه مؤسسات الدولة وأسس العدالة القانونية والمساواة، فضلاً عن السلطة، من شأنه أن يرسخ أسس المشروعية في الدولة، على نحو يتناسب مع درجة هذا الرضا. وهكذا تكون المشروعية في المحصلة واقع نسبي تقل أو تزيد، وقد ينتفي وجودها لدى السلطة ما دام المواطنون هم الذين يقررون درجة الرضا ومستوى الفاعلية التي تتمتع بها السلطة القائمة.

إن المشروعية كما الشرعية تبقى قابلة للقياس انطلاقاً من المعايير التي تقوم عليها قواعد الحكم ومؤسساته وتنظيم قواعد وأسس انتاج السلطة في الدولة. وقد أصبحت هذه القواعد في الدولة الحديثة راسخة بصورة كبيرة بوصفها المحددات الرئيسة المقررة لعنصري الشرعية والمشروعية في الدولة.

المراجع:-

أ- **الكتب**

- إبراهيم، سعد الدين وآخرون (1988)، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيه.
- الأرسوزي، زكي (ت 1968)، **الأعمال الكاملة** (1972- 1976)**،** (م6)، تحقيق عبد المحسن الحسن**،** (ط1)، دمشق: مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة.
- أركون، محمد (1998)، **تاريخية الفكرالعربي الإسلامي**، (ط3)، ترجمة هشام صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي.
- إمام، إمام عبد الفتاح (1994)، **الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي**، (183) الكويت: سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب.
- إهرنبرغ، جون (2008)، **المجتمع المدني - التاريخ النقدي للفكرة**، (ط1)، ترجمة علي حاكم صالح وحسن كاظم، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الأنصاري، محمد جابر (2000)، **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية**، (ط3)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الأيوبي، نزيه نصيف (1992)، **العرب ومشكلة الدولة**، بيروت: دار الساقي.
- باقادر، أبو بكر أحمد وآخرون (2010)، **في الاجتماع السياسي والتنمية الاقتصادية وفقه الإصلاح**، (ط1)، بيروت: الشبكة العربية للابحاث.
- بركات، سليم (1979)، **الفكر القومي وأسس الفلسفة عند زكي الأرسوزي**، (ط1)، دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر.
- بلان، غيوم سيبرتان (2011)، **الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين**، ترجمة الدكتور عز الدين الخطابي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- بوبر، كارل(2009)، **في الحرية والديمقراطية**، ترجمة عقيل عيدان، (ط1)، الكويت: مركز الحوار الثقافي.
- تورن، ألان (1998)، **نقد الحداثة**، ترجمة صياح جهيم، دمشق: وزارة الثقافة.
- -----------(2000)، **ما الديمقراطية**، ترجمة عبود كاسوم، دمشق: وزارة الثقافة.

- توفلر، الفين (1995)، **تحول السلطة، المعرفة والثروة والعنف على أعتاب القرن الحادي والعشرين**، (ج1)، ترجمة لبنى الريدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الجابري، محمد عابد (1982)، **نحن والتراث**، (ط2)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- ---------------- (1985)، **الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية**، (ط1)، بيروت: دار الطليعة.
- ---------------- (1990)، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، (ط2)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- ---------------- (1994)، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية، (26)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربي.
- الجباعي، جادالكريم (2011)، **المجتمع المدني هوية الاختلاف**، (ط1)، دمشق: النايا للدراسات والنشر والتوزيع.
- جدعان، فهمي (1979)، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، (ط1)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- جمعة، محمد علي (1994)، **نظرية الدولة في الفكر العربي المعاصر خلال النصف الأول من القرن العشرين**، (ط1)، دمشق: دار علاء الدين للنشر والترجمة.
- حوراني، البرت (1968)، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دار النهار للنشر.
- دالون، ميريام ريفولت (2012)، **سلطان البديات بحث في السلطة**، (ط1)، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- دريفوس، اوبير وبول رابينوف (1989)، **ميشل فوكو، مسيرة فلسفية**، بيروت: مركز الانماء العربي.
- ديلوز، جيل (1987)، **المعرفة والسلطة (مدخل لقراءة فوكو)**، (ط1)، ترجمة: سالم يفوت، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- الرحمون، أحمد عوض وأخرون (2008)، **الدولة الوطنية المعاصرة وأزمة الإندماج والتفكيك**، بيروت: مركز دراسات الوحده العربية.

- الرزاز، منيف (ت 1968)، **معالم الحياة العربية الجديدة،** (ط4)، دار العلم للملايين بيروت، (1960).
- --------------، **الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة**، (ط1)، دار العلم للملايين ، بيروت (1965).
- -------------، **الأعمال الفكرية والسياسية،** (ط1)، (ج4)، مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية، عمان (1985).
- روسو، جان جاك (1973)، **في العقد الاجتماعي**، بيروت: دار القلم.
- ---------------- (1973)، **العقد الاجتماعي في حق الاقوى**، بيروت: دار القلم.
- الزبيدي. حسين كاظم (2008)، **الدولة القطرية العربي، مضامين وإشكالات... مقاربة نظرية،** (ط1)، عمان: المركز العلمي للدراسات السياسية.
- زريق، قسطنطين (ت 2000)، **أي غد؟ نحو ثقافة عربية أفضل**، (ط1)، دار العلم للملايين بيروت (1957).
- ------------------ ، **مطالب المستقبل العربي "هموم وتساؤلات"،** (ط1)، دار العلم للملايين ، بيروت (1983).
- ------------------، **الأعمال الفكرية العامة**، (م4)، مركز دراسات، بيروت الوحدة العربية ، مؤسسة عبدالحميد شومان ، عمان (2011).
- زيعور، محمد (1990)، **التوثيق في آراء السلطة والقيادة**، (ط1)، بيروت: رشاد برس.
- ------------ (1990)، **السلطة والفرد**، (ط1)، بيروت: رشاد برس.
- السامرائي، نعمان عبدالرزاق(1410 هـ)**الفكر العربي والفكر الاستشراقي، د. محمد أركون ود.إدوارد سعيد**. الرياض: دار صبري للنشر.
- سبيلا، محمد (1992)، **الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، (**ط1)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- سلامه، غسان (2011)، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد**، (ط2)، بيروت: مركز دراسات الوحده العربية.
- السيد، أحمد لطفي (1959)، **مشكلة الحريات في العالم العربي**، بيروت: دار الروائع.
- سوويل، توماس (2006)، **تناقض الرؤى: الجذور الأيديولوجية للصراعات السياسية،** (ط1)، ترجمة: رنده حسين الحسيني، بيروت: الشركة العالمية للكتاب.

- شرابي، هشام (1984)، **التنشئة العائلية وأثرها في شخصية الطفل**، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، الطفولة في مجتمع عربي متغير، الكتاب السنوي الأول، الكويت.
- شكري، غالي (1986)، **دكتاتورية التخاف العربي**، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
- الشويري، يوسف (2011)، **مسارات العروبة نظرية تاريخية**، (ط2)، بيروت: مركز دراسات الوحده العربية.
- صايغ، أنيس (تحرير) (1996)، **قسطنطين زريق 65 عاما من العطاء**، بيروت: مكتبة بيسان للنشر والتوزيع والاعلام.
- طرابيشي، جورج (1982)، **الدولة القطرية والنظرية القومية**، بيروت: دار الطليعة.
- طويل، عبد السلام (2006)، **الدولة العربية في مهب الريح- دراسة في الفكر السياسي عند برهان غليون**، القاهرة: مركز الاهرام لدراسات حقوق الانسان.
- العروي، عبدا (1988)، **مفهوم الدولة**، (ط4)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- -------------- (1993)، **الأيديولوجياالعربية المعاصرة**، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- العظمة، عزيز (2003)، **قسطنطين زريق عربي للقرن العشرين**، (ط1)، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- غليون، برهان (1986)، **مجتمع النخبة**، (ط1)، بيروت: معهد الانماء العربي.
- ------------- (2003)، **الدولة: المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، (ط3)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ------------- (2003)، **العرب وتحولات العالم**، (ط3)، بيروت، والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- ------------ (2004)، **نقد السياسة الدولة والدين**، (ط3)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- فوكو، ميشل (1990)، **المراقبة والمعاقبة**، ترجمة: علي مقلد، بيروت: مركز الانماء العربي.
- لابيار، جان وليم (1974)، **السلطة السياسية**، (ط1)، ترجمة: الياس حنا، بيروت: منشورات عويدات.

- لاسكي، هارولد، (1963)، **الدولة بين النظرية والتطبيق**، (ط2)، ترجمة: أحمد غنيم وكامل زهيري، بيروت: دار الطليعة.
- ليبست، سيمون مارتن (1960)، **رجل السياسة، الأسس الاجتماعية للسياسة**، ترجمة: خيري حماد وأخرون، بيروت: دار الأفاق الجديدة.
- مراش، إحسان (1975)، **المدخل إلى تطبيق الماركسية في الواقع العربي**، بيروت: دار الحقيقة.
- مل، جون ستيوارت (1960)، **في الحرية** ، تعريب طه السباغي، القاهرة: مكتبة الانجلو مصرية.
- ميد، هنتر (1975)، **الفلسفة مشكلاتها وأنواعها**، (ط2)، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر.
- نصار، ناصيف (2001)، **منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر**،(ط3)، بيروت: دار أمواج.
- هيغل (1996)، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام،القاهرة: مكتبة مدبولي.
- ------ (2006)، **فيمنولوجيا الروح**، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، (ط1)، بيروت: المنظمة العربية للترجمه ومركز دراسات الوحدة العربي.
- واربورتون، لينغل (2009)، **الفلسفة الأسس**، (ط1)، ترجمة محمد عثمان، بيروت: الشبكة العربية للابحاث والنشر.
- والي، خميس حزام (2003)، **إشكالية الشرعية في الانظمة السياسية العربية**، (ط1)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- يعقوب، محمد حافظ(1997)، **العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي**،(ط1)، رام ا : المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

ب- الدوريات العربية:

- إمام، إمام عبدالفتاح (1993)، مسيرة الديمقراطية، رؤية فلسفية، **مجلة عالم الفكر**، (2)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- الأنصاري، محمد جابر (1996)، الديمقراطية ومعوقات التكوين السياسي العربي، **مجلة المستقبل العربي**، (203)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- التركماني، عبدا (تموز2002)، مقاربة حول أزمة المشروع القومي العربي وآفاقه المستقبلية، **مجلة المستقبل العربي**، (281)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- حامد، خليل (صيف 1998)، الفرد والسلطة في الفكر العربي الحديث، **مجلة الفكر السياسي**، (3)، دمشق: اتحاد الكتاب العرب.
- حداد، محمود (2008)، قسطنطين زريق: من روحية الحضارة إلى مادية القومية وشروط التقدم. مجلة **المستقبل العربي**. (355). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- حمادة، نجلاء (تموز1983)، السلطة بين الأبوي والأمومي، **مجلة الفكر العربي**، (33)، بيروت: معهد الإنماء العربي.
- الجورشي، صلاح الدين (صيف 2008)، تأملات في إشكالية المشروعية والشرعية في الخطاب الإسلامي المعاصر، **مجلة التسامح**، (23)، مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية.
- الزايد، محمد (1983)، الفلسفة وماهية السلطة، **مجلة الفكر العربي**، (24)، بيروت: معهد الانماء العربي.
- السالمي، عبدالرحمن (2008)، الشرعية والمشروعية بين النظرية والواقع(23)، **مجلة التسامح**، مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية.
- سكري، رفيق (1983)، الدولة بين النشأة الغربية والتطبيق العربي، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، (24)، بيروت، معهد الإنماء العربي.
- السيد، رضوان (1983)، المجتمع والسلطة – إشكالية الاستمرار والوحدة، **مجلة الفكر العربي**، (33 - 34)، بيروت: معهد الانماء العربي.
- --------------- (2004)، الشرعية والمشروعية، **مجلة شؤون استراتيجية**، (10)، الاردن: عمون للدراسات.
- صفدي، مطاع (1983)، علامات السلطنة، **مجلة الفكر العربي المعاصر**. (25)، بيروت: مركز الإنماء العربي.
- ------------- (1990)، حول السلطة والحرية والشرعية والمشروعية، **مجلة الفكرالعربي المعاصر**، (72-73)، بيروت: معهد الانماء العربي.
- -------------(شباط 1990)، كلام الحرية في مأزق الشرعية / المشروعية، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، (72– 75)، بيروت: معهد الانماء العربي.

- -------------- (1990)، أصل الاستبداد في منعطف الألف الثالث، **مجلة الفكر العربي المعاصر،** (74-75)، بيروت: معهد الانماء العربي.
- ضريف، محمد (1987)، مساهمة في تحديد مفهوم المشروعية، **المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي،** (4)، الرباط: جامعة الرباط.
- أبو عز الدين، فريدة (1983)، ما هي السلطة، **مجلة الفكر العربي،** (33)، بيروت: معهد الانماء العربي.
- عساف، عبدالمعطي محمد (1982)، أزمة الفاعلية السياسية في البلاد العربية: إطار نظري مقارن، (12)، **مجلة شؤون عربية،** جامعة الدول العربية.
- غالي، كمال (1971)، الدولة القومية في فكر زكي الأرسوزي، **مجلة المعرفة،** (113)، دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي.
- غليون، برهان (1990)، نظرية الشرعية وأزمة السياسة العربية، **الفكر العربي المعاصر،** (72-73)، بيروت: معهد الانماء العربي.
- المهنا، غانم (1983)، من آيديولوجيا السلطة الى الدولة، **مجلة الفكر العربي،** (52)، بيروت: معهد الانماء العربي.
- ناضوري، أحمد (2008)، النظام السياسي وجدلية الشرعية والمشروعية، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية،** (2)، مجلد 24، دمشق: جامعة دمشق.
- نور الدين، عصام (1981)، نظرات في آراء زكي الأرسوزي في السياسة، **الفكر السياسي العربي،** (22)، بيروت: مركز الإنماء العربي.
- هلال، علي الدين (صيف 2007)، العلاقة بين الدولة والمجتمع في التحليل السياسي،**مجلة العلوم السياسية،**(15)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

جـ - المؤتمرات والندوات :

- بلقزيز، عبدالإله (تحرير)(1997)، الإنتقال الديمقراطي في الوطن العربي: العوائق والممكنات، **المؤتمر القومي العربي السابع**: الوثائق – القرارات – البيانات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- بلقزيز، عبدالإله (تحرير)(2010)، المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، (ط1)، **الندوة الفكرية،** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- هاشم، كايد (تحرير)(2009)، **دولة السلطة وسلطة الدولة**، عمان: منتدى الفكر العربي ودار ورد الأردنية للنشر والتوزيع.

د - الرسائل الجامعية:

- طربيه، محمد عصام عبدالقادر (1984)، **فكر زكي الأرسوزي**، رسالة ماجستير غير منشوره، الجامعة الأردنية عمان، الاردن.
- الهنانده، ماهر محمود شتيوي (1996)، **مفهوم الحرية في فكر منيف الرزاز**، رسالة ماجستير غير مشوره، الجامعة الأردنية، عمان، الاردن.

هـ - القواميس والموسوعات:

- بدوي، أحمد زكي (1978)، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، بيروت: مكتبة لبنان.
- الحفني، عبدالمنعم (2000)، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة،**(ط3)، القاهرة: مكتبة مدبولي.
- روزنتال، م،وب. يودين (إشراف)(2011)، **الموسوعة الفلسفيّة**، (ط9)، ترجمة سمير كرم، بيروت: دار الطليعة.
- الكرمي، حسن سعيد(1992)، **الهادي، قاموس عربي - عربي**،(ج2)،بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر.
- لالاند، أندريه(1996)، **موسوعة لالاند الفلسفية**، (ط1)، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت، منشورات عويدات.
- بن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد(1956)، **لسان العرب**، (ج7)، بيروت: دار صادر.
- هوندرتش. د (2003)، **دليل اكسفورد للفلسفة**، ترجمة نجيب الحصادي. ليبيا: المكتب الوطني للبحث والتطوير.

و- المراجع باللغة الإنجليزية

Encyclopidia and Books

- De Jouvenal. Bertrand (1957), **Sovereignty: An Inquiry Into the political good**. Great Britain: Cambridge University press.
- Ertstein. Harry (1975) **Patterns of Authority**. John Wily& Sons. New York.
- Friedrich. Carl J (1972), **Tradition and Authority**. Macvillen.
- Lasswell. Harold D., & Abraham Kaplan **(1950), Power and Society**. Yale University Press.
- Michels. Roberto**. Encyclopidia of Social Sscience**.
- Russell. Bertrand (1954), **Power: A new social anylysis**. London: George Allen& Unmin Ltd.
- Weber. Max (1974) **The Theory of Social and Economic Organization**, translated by A.M. Henderson and Talcott Parsons, edited with introduction by Talcott Parsons (New York: Oxford University Press).

Journals

- Rex. John (Septemper – October 1978) Legitimation, Idology and Culture in Late Capitalest Societies. **Journal of Sociology**. British Sociological Association Publications, vol: 12, no: 3
- Rothschild. J, (Fall 1977) Observation on Political Legitmacy in Contemporary Europe. **Political Science Quartely**.

LEGITIMACY OF AUTHORITY

IN THE CONTEMPORARY NATIONAL ARABIC THOUGHT

SELECTED FIGURES
DR. MUNEEF AL RAZAZ, DR., CONSTANTINE ZORAIK, AND ZAKY AL ARSOZI

By
Mohammed A. A. Rababah

Supervisor
Dr. Waleed Atary, Prof

ABSTRACT

Legitimacy as a concept or a foundation is one of the questions un-contemplated in contemporary nationalistic Arab thought; whereas this question held an outstanding position in modern Western thought and received its share of a legal, philosophical and empirical research and contemplation.

This study came as a contribution to clarify this concept and as an attempt to discuss it philosophically and intellectually within the framework of contemporary Arab thought. It became apparent in the study that the claim of legitimacy of any authority requires a number of foundations represented in the presence of a democratic government system based upon legal citizenship; a constitution which stipulates freedoms and duties, a law governing those freedoms and duties and a civil society comprised of political parties and unions for all segments of society, where democracy is the only standard.

The study shows that legitimacy is a quality attributed to the authority which behaviors and actions are in agreement with justice within the framework of its legal and legislative definers and is basically

based upon people's consent. The strength or weakness of the authority is contingent to the extent to which people's consent is achieved. The authority of the totalitarian or the tyrant ruler is deemed illegitimate, even if it was within the frame of the constitution or the law. It is possible to imagine theoretical hypotheses implying the possibility of illegitimate government (authority) to begin with, where it enjoys legitimacy later on due to the people's consent and reception i.e. people receive it with consent because of its behaviors and actions. There also could be an authority which enjoys legitimacy and legality at the same time i.e. it combined together the legality of the contract, the law and the constitution and the legitimacy of people's consent concerning its behaviors and actions.

This study came as an attempt to research the legitimacy of the authority in the contemporary national Arabic thought, through the writings of Zuraik, Al Razzas, and Al Arsozi (according to the order in the Arabic Version) as models. We have to bear in mind that in their writings, these three intellectuals, didn't treat the concept of legitimacy directly, however, they wrote about the state and their vision of the nature of this state and its foundations such as rights, freedom, justice, authority, democracy and citizenship; which have been proven beneficial to this sense and its limitations and stipulations, without treating the concept itself.

What rises above disputation theoretically, is the areas that they had researched and tackled, were only concerned of political philosophy; are tightly connected to legitimacy and its relationship with the authority, which is considered the theoretical foundations upon any legitimacy is built upon.

The presence of the legitimacy of authority in the Arab state sought upon; according to the image of one or all of these intellectuals; cannot be

denied or refuted. For them, the Arab state sought upon has all the qualities of justice, democracy, equality, freedom, citizenship, institutions, thought, mind… etc., as you can name it. If the thoughts of these intellectuals were considered as total and comprehensive in their treatment of the authority/state, the result would inevitably be a model for a state and a legitimate authority, since it is based on intellectual elements as well as institutional ones.

The researcher found out that legitimacy is developing and alternating, capable to grow and develop as well as to become weaker or even demolish, therefore we cannot consider it rigid, ripe or even complete.

The people's well is also considered the judge and the decisive first and foremost; so any violation of the stipulations of the contract by the authority would weaken its legitimacy, which implies that the effectiveness of the authority has been weakened.

Authority draws nearer to or farther from its legitimacy contingent to the extent to which it is capable of achieving social consent and acceptance, which, in return, secures its survival. Any defect in the application and in the practice, either in the system as a whole, or in any of its parts, would imply a defect in its legitimacy; this consent is measured through the individual and his opinion, the political parties and the opposition, the unions and the entire civil society organizations.